
بسم الله الرحمن الرحیم

میراث مکتوب
۲۶۴

علوم و معارف اسلامی
۶۰

سرشناسه : مرکز پژوهشی میراث مکتوب
عنوان قراردادی : رسالة اثبات العقل. شرح
عنوان و نام پدیدآور : رساله اثبات العقل المجرد خواجه نصیرالدین طوسی و شروح آن / [شارحان] شمس الدین کیشی... [و دیگران]؛ مقدمه احد فرامرز قراملکی؛ تصحیح و تحقیق طیبه عارف‌نیا.
مشخصات نشر : تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب؛ لندن: موسسه مطالعات اسماعیلی، ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری : صد و شانزده، ۲۵۰، 10 ص.
فروست : میراث مکتوب؛ ۲۶۴. علوم و معارف اسلامی، ۶۰
شابک : 978-600-203-075-7
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت : [شارحان]شمس‌الدین کیشی، جلال الدین دوانی، شمسا گیلانی ...
یادداشت : این اثر شامل متن رساله طوسی و هفت شرح مهم بر آن است.
موضوع : نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ ـ ۶۷۲ ق. رسالة اثبات العقل ـ نقد و تفسیر
موضوع : فلسفه اسلامی
موضوع : کلام شیعه امامیه
شناسه افزوده : کیشی، محمد بن احمد، ۶۱۵ ـ ۶۹۵ ق.
شناسه افزوده : فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۴۰ ـ ، مقدمه‌نویس
شناسه افزوده : عارف نیا، طیبه، ۱۳۴۸ ـ ، مصحح
شناسه افزوده : نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ ـ ۶۷۲ ق. رسالة اثبات العقل. شرح
رده‌بندی کنگره : ۱۳۹۳ ۹ک ۵۰۳ ر / BBR ۸۵۰
رده‌بندی دیویی : ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی : ۳۴۰۲۰۹۳

رسالة
اثبات العقل المجرد

خواجه نصیرالدین طوسی

و شروح آن

شمس الدین کیشی، جلال الدین دوانی، شمسا گیلانی و ...

مقدّمه

احد فرامرز قراملکی

تصحیح و تحقیق

طیّبه عارف نیا





رسالة إثبات العقل المجرّد
خواجه نصیرالدین طوسی و شروح آن
تألیف: شمس‌الدین کیشی، جلال الدین دوانی، شمسا گیلانی و...
مقدمه: احد فرامرز قراملکی
تصحیح و تحقیق: طیبه عارف‌نیا (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهر ری)
ناشر: میراث مکتوب
با همکاری
موسسهٔ مطالعات اسماعیلی (لندن)
مدیر تولید: محمد باهر
مدیر فنّی و امور چاپ : حسین شاملوفرد
ترجمهٔ گزیدهٔ مقدمه به انگلیسی: مصطفی امیری
صفحه‌آرا: رضا سلگی
چاپ اوّل: ۱۳۹۳
شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه
بها: ۱۸۶۰۰ تومان
شابک: ۷ ـ ۰۷۵ ـ ۲۰۳ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸
چاپ: نقره آبی ـ **صحافی:** الفبا

نشانی ناشر : تهران، ش. پ: ۱۳۱۵۶۹۳۵۱۹
تلفن: ۶۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۶۴۰۶۲۵۸
E-mail: tolid@MirasMaktoob.ir
http://www.MirasMaktoob.ir



دریایی از فرهنگ پرمایهٔ اسلام و ایران در نسخه‌های خطّی موج می‌زند. این نسخه‌ها، در حقیقت، کارنامهٔ دانشمندان و نوابغ بزرگ و هویّت‌نامهٔ ما ایرانیان است. بر عهدهٔ هر نسلی است که این میراث پرارج را پاس دارد و برای شناخت تاریخ و فرهنگ و ادب و سوابق علمی خود به احیا و بازسازی آن اهتمام ورزد.

با همهٔ کوششهایی که در سالهای اخیر برای شناسایی این ذخایر مکتوب و تحقیق و تتبّع در آنها انجام گرفته و صدها کتاب و رساله ارزشمند انتشار یافته، هنوز کار ناکرده بسیار است و هزاران کتاب و رسالهٔ خطّی موجود در کتابخانه‌های داخل و خارج کشور شناسانده و منتشر نشده است. بسیاری از متون نیز، اگرچه بارها به طبع رسیده، منطبق بر روش علمی نیست و به تحقیق و تصحیح مجدّد نیاز دارد.

احیا و نشر کتاب‌ها و رساله‌های خطّی وظیفه‌ای است بر دوش محقّقان و مؤسّسات فرهنگی. مرکز پژوهشی میراث مکتوب در راستای این هدف در سال ۱۳۷۲ بنیاد نهاده شد تا با حمایت از کوشش‌های محقّقان و مصحّحان، و با مشارکت ناشران، مؤسّسات علمی، اشخاص فرهنگی و علاقه‌مندان به دانش و فرهنگ سهمی در نشر میراث مکتوب داشته باشد و مجموعه‌ای ارزشمند از متون و منابع تحقیق به جامعهٔ فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

اکبر ایرانی

مدیر عامل مرکز پژوهشی میراث مکتوب

تقدیم به دو کتابشناس فاضل

استاد محمدتقی دانش‌پژوه

و

استاد شیخ عبداللّه نورانی

فهرست مطالب

انگاره‌ای جهان‌شناختی ایستاده بر تعریفی معرفت‌شناختی

حکیمان برهان‌های گوناگونی در اثبات عقل مفارق آورده‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۸ ـ ۶۷۲ ق) بیشتر ادله فیلسوفان را به بوته نقد نهاده است (تجریدالاعتقاد؛ ص ۱۳۱ ـ ۱۳۶). باور وی در تجریدالاعتقاد این است که وجود جوهر مجرد و عقل مفارق ممتنع نیست یا حداقل دلیل عقلی بر امتناع آن وجود ندارد؛ اما ادلهٔ حکما در اثبات آن پُر رخنه و خلل است (همان، ص ۱۳۰). بنابراین تصدیق به وجود عقل مفارق نه خردستیز است و نه خردپذیر. یعنی دلایل ارائه شده در اثبات آن ناتوان است و دلیلی نیز بر امتناع آن نمی‌توان داشت. بر مبنای دیدگاه طوسی در تفسیر علم (باور موجَّه صادق) و تفسیر وی از توجیه باور به وجود عقل مفارق تصدیق علمی نیست و البته باور به نفی آن نیز تصدیق علمی نیست. پس احتیاط علمی توقف و «نمی‌دانم» است. خواجه (ره) در تجریدالاعتقاد، در این مسئله از موضع فیلسوفان روی برتافته و از دیدگاه متکلمان جانبداری کرده است (نک: سلمان ماهینی، «خواجه طوسی و نظریه عقل مفارق»، ص ۱۲ ـ ۱۸).

برهان حقایق نفس الامری یا استدلال بر وجود عقل مفارق از طریق تحلیل صدق قضایای حقیقیه، در فهرست ادله‌ای که خواجه طوسی به نقد آنها پرداخته است، وجود ندارد. برخی از شارحان تجرید که به دیگر ادلهٔ حکما در اثبات عقل مفارق اشاره

کرده‌اند، سخنی از برهان حقایق نفس الامری به میان نیاورده‌اند (قوشچی، شرح تجریدالاعتقاد، ص ۱۹۴).

طوسی به ظاهر در اواخر عمر و پس از نگارش آثاری چون تجرید، شرح اشارات، تلخیص المحصل راهی برای موجّه ساختن باور به وجود عقل مفارق پیدا می‌کند. این راه تحلیل صدق قضایای حقیقیه است. وی خشنود از ارتقاء باور به وجود عقل مفارق به علم به آن، یافتهٔ خود را به صورت مقالهٔ کوتاهی به نام «رساله در اثبات عقل مفارق» می‌آورد. مدرس رضوی این رساله را در ضمن شرح احوال و آراء طوسی به سال ۱۳۵۴ منتشر کرد. عبدالله نورانی این رساله را همراه با برخی از رساله‌های طوسی در پیوست تلخیص المحصل (ص ۴۷۹ ـ ۴۸۱) به سال ۱۳۵۹ منتشر کرد. شمس الدین محمد کیشی بر آن شرحی به نام رسالهٔ روضة الناظر دارد که به سال ۱۳۹۰ منتشر شده است (نک: مجموعه آثار کیشی، ص ۱۶۹ ـ ۲۲۲. این رساله همچنین در مجموعه مقالات خواجه‌پژوهی، ص ۴۴۱ ـ ۴۹۶، به قلم محمد باهر، تصحیح و چاپ شده است). رسالهٔ طوسی در این مجموعه نیز با عنوان رسالة فی تفسیر العلماء فی نفس الامر لمولانا نصیرالدین طوسی (ص ۱۷۶ ـ ۱۷۹) آمده است.

کسانی چون ملاصدرا (د. ۱۰۵۰ ق) و میرزا مهدی آشتیانی (۱۳۶۰ ـ ۱۳۷۴ ق) با توجه به نوآوری طوسی در اقامهٔ این برهان، آن را مسلک خواجه طوسی دانسته‌اند (الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۷۰؛ اساس التوحید، ص ۱۶۵).

اقبال دانشمندان به برهان طوسی

برهان حقایق نفس الامری طوسی پس از وی توجه فیلسوفان و متکلمان را جلب کرد و نوشتارهای مختلف توضیحی و انتقادی حاصل این اقبال است به گونه‌ای که برهان طوسی بخشی از ادبیات پژوهش در عقل مفارق گردید. نخستین کسی که در مقام شرح و نقد این رساله برآمد، شمس الدین محمد کیشی شافعی (۶۱۵ ـ ۶۹۴/۵ ق.) معاصر طوسی است. از نامه‌های پرسشگرانه و علمی که وی به طوسی فرستاده و نیز از پاسخ

طوسی (مجموعه آثار کیشی، ص ۱۵۲ ـ ۱۶۸) پیداست که بین این دو محقق منطق‌دان و فیلسوف مشّایی احترام متقابل و اصیل حاکم بوده است. شرح کیشی که روضة الناظر نام دارد، شرح انتقادی و به صورت قال الطوسی و قال الکیشی و همانند خود رساله به زبان عربی است. این شرح در مجموعه آثار شمس الدین محمد کیشی به اهتمام نجف جوکار به سال ۱۳۹۰ منتشر شد. تفتازانی (۷۱۲ـ۷۹۳ ق) نیز در شرح مقاصد به نقد آن می‌پردازد (ج ۱، ص ۳۹۳ ـ ۳۹۴). جلال الدین دوانی (۸۱۳ ـ ۹۰۸ ق) بر رسالهٔ طوسی شرح نوشت. برخی از دانشمندان در دو دورهٔ شیراز و اصفهان مانند الهی اردبیلی (۸۷۰ـ ۹۵۰ ق) و شمسا گیلانی (د. ۱۰۹۸ ق) بر این شرح حاشیه نوشته‌اند. محمد حنفی هروی زنده به سال ۹۲۵ و احمد جندی معاصر وی، همچنین ابوالفضل کشمیری و مولی ابراهیم شروانی رسالهٔ طوسی را شرح کرده‌اند. ملاصدرای شیرازی (۹۷۹ ـ ۱۰۵۰ ق) نیز در الحکمة المتعالیة رسالهٔ طوسی را به عنوان یازدهم دلیل بر اثبات عقل و به نام راه مطابقت احکام صادق گزارش می‌کند (ج ۷، ص ۲۷۰ ـ ۲۷۲).

طریق طوسی در اثبات عقل مفارق به تعریف خاصی از صدق و تحلیل لوازم آن استوار است. این تعریف از صدق (نظریهٔ مطابقت با واقع)[1] روزگاری تنها تعریف صدق تلقی می‌شد اما امروزه تعاریف دیگر حصر را از میان برداشته‌اند. طوسی بر اساس یک دیدگاه معرفت‌شناختی در تعریف صدق قضیه و با به میان آوردن قضایای حقیقیه به اثبات وجود عقل مفارق به منزله یک دیدگاه جهان‌شناختی می‌پردازد. آیا به لحاظ منطقی می‌توان از تعریف معرفت‌شناختی صدق به دیدگاه جهان‌شناختی دست یافت؟ تحلیل و نقد طریق طوسی مطالعهٔ موردپژوهانه در این مساله است. طرح معمای جذر اصم یکی از مهم‌ترین روی‌آوردهای انتقادی را به برهان حقایق نفس الامری درپی داشته است. در مقالهٔ «برهان حقایق نفس الامری و معمای جذر اصم»[2] با گزارش تقریر

---

1. correspondence theory of truth.

۲. این مقاله ابتدا به سال ۱۳۷۶ در شمارهٔ ۶۲ نشریه علمی پژوهشی مقالات و بررسیها (ص ۵۹ ـ ۶۹) منتشر شد و اینک در مجموعه جستار منطق‌دانان مسلمان به اهتمام پژوهشگاه علوم انسانی زیر چاپ است.

خواجه طوسی از برهان حقایق نفس‌الامری و بیان رخنه‌ای که معمای جذر اصم در آن نشان می‌دهد، به نقد تحلیلی خواجه طوسی از معمای دروغگو پرداخته‌ام. به سبب مقدمهٔ مفصل مصحح محترم از بیان تفصیلی مباحث بی‌نیازم و به اشارهٔ کوتاه بسنده می‌کنم.

برهان حقایق نفس الأمری به تقریر طوسی

برهان خواجه طوسی در اثبات عقل مفارق از مقدمات زیر تألیف یافته است:

۱. احکام یقینی که ذهن ما به آنها حکم می‌کند مانند «یک نصف دو است»، برخلاف قضایای کاذب، مطابق با حقیقت نفس الامری‌اند و در این امر تردیدی نیست.

۲. مطابقت را نمی‌توان تصور کرد، مگر در دو امری که تغایر بالشخص دارند و در آنچه مطابقت حاصل می‌شود، متحدند.

۳. هر دو گونه قضیه صادق یقینی و کاذب ثبوت ذهنی دارند اما قضایای یقینی، لاجرم ثبوتی نیز خارج از ذهن دارند به گونه‌ای که بین آنچه در ذهن هست و آنچه در خارج هست مطابقت اعتبار می‌شود. از ثبوت خارجی به آنچه در نفس الامر است، تعبیر می‌شود.

۴. این امر ثابت خارج از ذهن مطابَق[1] یا قائم به خود است یا متمثل در غیر است و آن در صورت نخست یا دارای وضع است یا دارای وضع نیست.

فرض نخست محال است؛ زیرا احکام یقینی متعلق به جهت خاص، شخص معین یا زمان معین نیستند. خواجه در ابطال این فرض، دو دلیل دیگر نیز آورده است که به دلیل اختصار، گزارش نمی‌شود. فرض دوم نیز باطل است، زیرا در واقع همان نظریه مُثُل افلاطونی است. خواجه در این مسأله از دیدگاه حکمای مشاء تبعیت می‌کند. مهدی آشتیانی بر آن است که نیازی به ابطال این فرض نیست؛ زیرا این فرض به یک معنا قبول کردن جوهر مفارق است (اساس التوحید، ص ۱۶۶).

۱. قضیه صادق مطابِق با واقع [امر ثابت خارج از ذهن] است. و واقع مطابَق قضیهٔ صادق است.

بنابراین می‌توان گفت: مطابَق قضیهٔ یقینی یا امر ثابت خارج که احکام ذهنی مطابق آن است، متمثل در غیر است. این فرض، خود دو گونه قابل تصور است؛ آن غیر که امر ثابت و مطابَق قضیه در آن متمثل است، یا دارای وضع است یا دارای وضع نیست. اگر دارای وضع باشد، لاجرم امر متمثل در آن نیز دارای وضع است. در حالی که در ابطال فرض نخست بیان شد که مطابَق احکام یقینی نمی‌تواند دارای وضع باشد. پس باید گفت امر ثابت در خارج که مطابَق احکام یقینی است، متمثل در چیزی است که دارای وضع نیست.

۵. از آنجا که احکام یقینی ازلاً و ابداً واجب الثبوت‌اند، متمثل فیه نمی‌تواند امر بالقوه و تغییرپذیر باشد وگرنه ثبوت حال بدون محل لازم می‌آید.

بنابراین، موجود قائم به خود در خارج از ذهن وجود دارد که دارای وضع نیست [یعنی مفارق است] و بالفعل بر همه معقولات ابدی ـ با حفظ کثرت ـ مشتمل است؛ این همان عقل کل مفارق است. روشن است که خواجه از طریق تحلیل صدق قضیه حقیقی که به مصادیق واقعی معین محدود نیست و مطابق آن نفس‌الامر هست به اثبات عقل مفارق می‌پردازد.

طوسی با قید «با حفظ کثرت» اشاره و بعداً تصریح می‌کند که این امر مفارق که همهٔ حقایق به تفصیل و با حفظ کثرت در آن متمثلند نمی‌تواند واجب الوجود باشد زیرا ذات واجب تعالی کثرت‌پذیر نیست. پس ثابت می‌شود که غیر از واجب الوجود موجودی مفارق می‌باشد که ما آن را عقل کل می‌نامیم. و این همان است که در قرآن مجید از آن به لوح محفوظ (بروج (۸۵): ۲۲) و کتاب مبین (انعام (۶): ۵۹؛ یونس (۱۰): ۶۱؛ یوسف (۱۲): ۱) تعبیر شده است که شامل بر هر امری است. و این مقصود ما از بیان این مطالب است.

چنانچه در بیان طوسی پیدا است، وی در این رساله در مقام تحلیل معنای نفس الامر نیست بلکه در مقام اثبات عقل مفارق است که تحلیل صدق نفس الامری بر وجود آن استوار است. بنابراین اسم رساله به درستی اثبات جوهر مفارق است، همان گونه که مدرس رضوی در احوال و آثار خواجه نصیرالدین به آن اشاره می‌کند و نورانی نیز با همین عنوان آن را منتشر کرده است.

تشابه برهان حقایق ابدی لایب نیتز با برهان طوسی

برهان حقایق ابدی لایب‌نیتز[1] (۱۶۴۶ ـ ۱۷۱۶م.) در اثبات وجود خدا نیز در اساس به روش خواجه طوسی اقامه می‌گردد. لایب‌نیتز در منادولوژی[2] (بندهای ۴۳ و ۴۴) براساس آنچه وی آن را حقایق ابدی می‌خواند به اثبات وجود خدا می‌پردازد. به عنوان مثال، قضایای ریاضی، احکام ضروری و ابدی هستند و صدق آنها محدود به وقایع عینی نیست. به عنوان مثال قضیه «شکلی که به سه ضلع محدود باشد، سه زاویه دارد» صادق است، حتی اگر مثلثی در خارج وجود نداشته باشد. حقایق ابدی امور پنداری نیستند، بنابراین، مطابق متافیزیکی لازم دارند. این حقایق باید در ذهن معین به نحو مطلق بالضرورة (و عاری از تحول) تحقق داشته باشد یعنی خدا. «برای اینکه علم خداوند از ناحیهٔ حقایق جاویدان یا صور علمی است که این حقایق تابع آنها است» (منادولوژی، بند۴۳، ترجمه یحیی مهدوی، ص۱۳۴ ـ ۱۳۵). تقریر ساده از این برهان را نک: کاپلسون[3]، تاریخ فلسفه، ص۳۳۷؛ راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، ص۸۱۵).

برهان حقایق نفس الامری طوسی در اثبات عقل مفارق با برهان حقایق ابدی لایب‌نیتز مواضع خلاف و وفاق دارد. قبل از نشان دادن این مواضع، یادآوری این نکته لازم است که آشنایی لایب‌نیتز با میراث فلسفی تمدن اسلامی تا سدهٔ هشتم هجری ـ شامل میراث منطقی در قرن هفتم ـ نزد مورخان فلسفهٔ غرب امری آشکار و غیر قابل تردید است. لایب‌نیتز مانند خواجه طوسی به قضایای حقیقی بالضروره صادق استناد

---

1. Leibniz.

۲. منادولوژی ***monadology*** رساله‌ای بسیار مهم و کوتاه از لایب‌نیتز فیلسوف شهیر است. لایب‌نیتز این رساله را اصول فلسفه نامید ولی عنوان معروف منادولوژی از یکی از ناشران آثار اوست. این رساله چندین بار به فارسی ترجمه شده است: ترجمه ناقص از کاظم عمادی، ۱۳۳۰ و ۱۳۳۱، تهران بنگاه مطبوعاتی صفی‌علیشاه، ترجمهٔ کامل همراه با مقدمه و شرح بوترو و دیگران بر آن به قلم استاد یحیی مهدوی، ۱۳۷۵، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی ترجمهٔ فریبرز مجیدی در مجلهٔ دانشمند؛ آبان ۱۳۷۰ و ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان (همراه با چند مقاله فلسفی لایب‌نیتز)، تهران، انتشارت و آموزش انقلاب اسلامی ایران، ۱۳۷۲.

3. Capleston.

می‌کند که صدق آن محتاج مطابق در خارج است، اما مطابق آنها برخلاف قضیه خارجیه، امور متغیر و دارای وضع نیست. وی مانند خواجه قضایای ریاضی را مثال می‌آورد.

با این تفاوت که، خواجه طوسی برخلاف لایب‌نیتز این دقت را داشته است که برهان حقایق نفس الامری فقط اثبات‌کنندهٔ جوهر مفارق متافیزیکی است که مشتمل بر حقایق ابدی باشد این جوهر مفارق باید حقایق نفس الامری بالفعل کثیر را دربرگیرد و این امر درخصوصِ واجب تعالی روا نیست زیرا مستلزم کثرت در ذات باری تعالی است (تلخیص المحصل، ص ۴۸۱).

نقد برهان حقایق نفس الأمری

برهان طوسی در اثبات عقل مفارق را از دو جهت می‌توان به چالش گرفت: نقد اعتبار صوری استدلال و نقد مبانی برهان. به عنوان مثال اعتبار تغایر بالشخص در مطابقت خبر با واقع، با صدق بسیاری از قضایای طبیعیه و احکام یقینی بر ممتنعات منافات دارد (نک: کیشی، ص ۱۸۳ ـ ۱۸۶) یا اینکه، تفسیر نفس الامر به ظرف وجودی که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق فرض می کند، برهان طوسی را مخدوش می‌سازد. زیرا چنین تفسیری از نفس الامر که در برابر تفسیر آن به عقل مفارق است می‌تواند صدق همهٔ قضایای خارجی، ذهنی و حقیقی را تفسیر کند (نک: طباطبایی، نهایةالحکمة، ص ۱۴ ـ ۱۵). غالب نقدهایی که شارحان رساله طوسی از کیشی تا حکمای دورهٔ اصفهان بیان کرده‌اند، نقد مقدمات استدلال طوسی و اعتبار صوری برهان وی بوده است.

گونه دوم نقد برهان طوسی، چالش با مبانی آن است. چگونه می‌توان صدق و کذب را به مطابق و عدم مطابق تفسیر کرد؟ چگونه از تعریف شرح الاسماءِ صدق و کذب می‌توان استلزام جهان شناختی به میان آورد؟ یکی از نقدهای مبنایی در این برهان، چالش به وسیلهٔ قضیه «کل خبری کاذب» است. زیرا برهان حقایق نفس الامری را باید دلیل معرفت شناختی (و نه وجود شناختی) دانست که بر نظریه خاصی در تفسیر صدق استوار است، این نظریه را دیدگاه ارسطویی صدق یا نظریه مطابقت با واقع می‌خوانیم[1].

1. Correspondence theory of truth.

صدق قضیه بر مبنای این نظریه عبارت از مطابقت آن با واقع است. مناط صدق قضیه بر حسب نوع قضیه بر سه قسم است: خارج، ذهن و نفس الامر؛ زیرا هر قضیه‌ای از حیث نوع محمول (معقول درجه اول، معقول درجه دوم منطقی یا معقول درجه دوم فلسفی) یا خارجی است یا ذهنی یا حقیقی است (ابراهیمی دینانی، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، ص ۱۹۷ ـ ۲۰۲).

مبنای استدلال تفسیر صادق به مطابِق با واقع است و در تطبیق این تعریف به انواع گزاره ها نحوه‌ای از مطابَق، نفس الامر است. بنا به تحلیل کیشی حکم مطابِق با نفس الامر خود چهارگونه است و برهان طوسی تنها بر گونهٔ خاصی از آن ناظر است. اگر کسی صدق را به مطابقت تفسیر نکند، و آن را مثلاً به انسجام تعریف کند، از صدق یک حکم نمی‌توان به اثبات عقل مفارق دست یافت. در سنت تمدن اسلامی کسانی صدق را به مطابقت قول با اعتقاد تعریف می‌کردند. این تعریف از صدق نیز مانع استنتاج مدعای طوسی است.

اگر کسی قضایای ریاضی را به حمل اولی ارجاع دهد و مدعی باشد که در مثال‌های طوسی و لایب‌نیتز مفاهیمی با تعاریف خاص در نهایت گزاره‌ای را به شکل «انسان بشر است» به میان آورده است. آیا صدق این قضیه محتاج مطابَق نفس الامری است؟ حمل اولی چون الف الف است و نیز ضرورت به شرط محمول الف ب، ب است ایستاده بر تعاریفند و نه بر حقایقِ نفس الامری.

یکی از روی‌آوردهای نقد نظریه ارسطوئی صدق، طرح معمای دروغگو است که نزد دانشمندان مسلمان در قرن هفتم به نام شبهه جذر اصم خوانده شده است. شبهه جذر اصم، تئوری مطابقت با واقع در تفسیر صدق را از حیث مطابَق نفس الامری به چالش می‌خواند. به همین دلیل شبهه جذر اصم در واقع ضدِ اصل[1] است. طوسی در رسالهٔ اثبات عقل مفارق به این مساله نمی‌پردازد ولی در رسالهٔ تعدیل المعیار که نقد تنزیل الافکار اثیرالدین ابهری است به تقریر و حل معمای جذر اصم می‌پردازد. تفصیل سخن را به مقالهٔ یادشده و نیز کتاب دوازده رساله در پارادوکس دروغگو بنگرید.

1. antinomy.

سخنی دربارهٔ مجموعه حاضر

مجموعهٔ حاضر متن رسالهٔ طوسی در اثبات عقل مفارق و هفت شرح مهم بر آن است. مصحح دانشمند سرکار خانم دکتر طیبه عارف‌نیا بیش از پانزده سال از فعالیت علمی خود را صرف آن کرده‌اند تا مجموعه‌ای منقّح و با تصحیح علمی و انتقادی را همراه با مقدمه و تعلیقات سودمند به پژوهشگران تاریخ منطق تقدیم کنند. ایشان ابتدا رسالهٔ طوسی و شرح دوانی بر آن را به عنوان پایان‌نامهٔ تحصیلات کارشناسی ارشد در رشتهٔ فلسفه و کلام اسلامی اخذ کردند. حاصل تلاششان دفاع پایان‌نامه با امتیاز عالی شد (دانشگاه تهران، ۱۳۷۷). از همان زمان که با ایشان گفتگوی علمی در پژوهش پایان‌نامه داشتم و بر سخت‌کوشی، دقت و دلسوزی وی در احیاء میراث علمی پیشینیان واقف بودم درخواستم تا پژوهش خود را ادامه دهد و مجموعه‌ای نفیس از میراث مربوط به برهان حقایق ابدی در اثبات عقل مفارق را منتشر سازد. اینک آن تلاش‌ها به بار نشسته و امیدها میوه داده است. این مجموعه ره‌آورد پژوهشی محققان مسلمان از سدهٔ هفتم تا سدهٔ یازدهم را در تحلیل ابعاد معرفت‌شناختی، منطقی و وجودشناختی برهان حقایق ابدی ارائه و تأثیر علمی خواجه نصیرالدین طوسی را در منطق‌پژوهی پس از خود ترسیم می‌کند. این میراث بخش منتشر نشده‌ای هم دارد و امیدوارم مصحح فرزانه یا دیگر پژوهشگران فرهیخته بتوانند در احیاء آنها کامیاب گردند. اینک که با مسرّت و خشنودی بر این کتاب پُرارج مقدمه می‌نویسم، غم از دست رفتن شیخ عبدالله نورانی هم تازه است. نورانی استاد راهنمای پایان‌نامه‌ای بود که از آن یاد کردم و همو بود که رسالهٔ اثبات عقل مفارق را در پیوست تلخیص المحصل طوسی منتشر کرد. روحش شاد و یادش ماندگار باد. همّت خانم دکتر عارف‌نیا را در احیاء این میراث علمی و آثار مفاخر ملی و دینی این مرز و بوم می‌ستایم و تداوم پژوهش و احیاگری را برای ایشان آرزومندم.

دانشگاه تهران

احد فرامرز قراملکی

منابع

قرآن کریم.

آشتیانی میرزا مهدی، اساس التوحید، دانشگاه تهران، ۱۳۳۰.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.

الابهری، اثیرالدین، کشف الحقائق فی تحریرالدقائق، نسخه خطی نگارش محمود بن فقیه محمد بن شرفشاه در مجموعه شماره ۱۶۲ دارالکتب المصریه.

التفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، بیروت، عام الکتبا، بی تا.

دشتکی، محمد، «رساله فی حل شبهه جذر الاصم»، دوازده رساله در پارادوکس دروغگو، به کوشش احد فرامرز قراملکی و طیبه عارف‌نیا، تهران، ۱۳۸۶ ش.

الدوانی، جلال‌الدین، نهایة الکلام فی حل شبهة «کل کلامی کاذب»، مقدمه و تصحیح احد فرامرز قراملکی، قم، دارالعلم مفید، نامه مفید، شماره ۱، سال ۸م، بهار ۱۳۷۵.

راسل، برتر راند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز، ۱۳۶۵.

سلمان ماهینی، سکینه، «خواجه طوسی و نظریه عقل مفارق»، ندای صادق، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، تابستان ۱۳۷۵، ص ۱۲ـ ۱۸.

طباطبایی، سید محمد حسین، نهایة الحکمة، قم، ۱۳۶۲.

الطوسی، تجرید الاعتقاد، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، بی تا.

فرامرز قراملکی، احد، «معمای جذر اصم نزد متکلمان»، خردنامه صدرا، شماره ۵۶، پاییز و زمستان ۱۳۷۵.

فرامرز قراملکی، احد، «معمای جذر اصم نزد منطق‌دانان قرن هفتم»، خردنامه صدرا، شماره ۷، بهار ۱۳۷۶.

قوشچی علاءالدین علی بن محمد، شرح تجرید الاعتقاد، قم، بی تا.

الکاتبی، نجم الدین دبیران، جامع الدقائق فی کشف الحقائق، نسخه خطی به قلم مؤلف، در مجموعه شماره ۱۶۲ نسخ خطی دارالکتب المصریه.

کیشی، شمس الدین محمد، مجموعهٔ آثار حکیم شمس الدین محمد کیشی، به تحقیق و تصحیح نجف جوکار، تهران، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۰.

کیشی، شمس الدین محمد، خواجه‌پژوهی، مجموعه مقالات، به کوشش عبدالله صلواتی، مقدمه و تصحیح محمد باهر، تهران، خانه کتاب، چ اول، ۱۳۹۰ ش.

مدرس رضوی محمدتقی، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴.

شیرازی، صدرالدین محمد(ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۷، مصحح: مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.

طوسی نصیرالدین، تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار، به اهتمام عبدالله نورانی در: منطق و مباحث الفاظ، زیر نظر مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۳.

طوسی نصیرالدین، تلخیص المحصل، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۹.

Capleston Fredrick, S.J. *A history of Philosophy*, Vol. IV, Image books, NewYork, 1963.

Martin, Robert, *Recent Essay on Truth & the lair paradox*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

Sainsbury, R.M., *Paradoxes*, Cambridge, University Press, 1996.

مقدمۀ مصحّح

نظریۀ عقول مفارق، یکی از مسائل متفرّع بر قاعدۀ «الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد» است که حکماء در راستای تبیین نحوۀ استناد کثرات عالم وجود به حقتعالی که واحد و بسیط من جمیع الجهات است، آن را مطرح ساخته‌اند. بدین ترتیب، عقل، که جوهری است مجرد، مستقل ذاتی و بالفعل، واسطه‌ای خواهد بود میان حقتعالی و سایر موجودات.

البته از لحاظ تعداد عقول و انواع آن، سلسلۀ طولی داشتن و یا عرضی بودن آنها و... از سوی حکماء نظریات مختلفی ارائه شده است.[1]

---

۱. از جمله این نظریات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

یک) نظریۀ افلوطین (۲۰۴/۲۰۵ – ۲۷۰م) (نک: نصرالله پورجوادی، درآمدی بر فلسفۀ افلوطین)

دو) نظریۀ مشائین (از جمله کندی (۱۸۵ – ۲۶۰ ه. ق.)، فارابی (۲۵۸ – ۳۳۹ ه. ق.) و بوعلی سینا (۳۶۰ – ۴۲۸ ه. ق.) (نک: حواشی شهید مطهری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج۵، ص ۱۹۳ ـ ۱۹۴؛ ابن سینا، مبدأ و معاد، ص ۷۸؛ همو، اشارات و تنبیهات مع الشرح، ج ۳، ص ۲۱۰؛ علی مراد داودی، عقل در حکمت مشاء).

سه) نظریۀ اشراقیین (نک: حواشی شهید مطهری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، صدرالدین شیرازی، حکمت متعالیه، جزء سوم، سفر اول، ص ۵۳؛ شیخ شهاب الدین سهروردی، حکمة الاشراق، نک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۵۳؛ میرزا مهدی آشتیانی، اساس التوحید).

چهار) نظریۀ ابن عربی (۵۶۰ – ۶۳۸ ه. ق.) (نک: ابن عربی، فصوص الحکم، ج۲، ص ۱۰، ۲۴ و ۳۱۱ و رسائل ابن عربی)

۱. برهان حقایق نفس الأمری

برای اثبات وجود عقل مفارق به این معنا، از سوی حکماء براهین مختلفی ارائه شده است. خواجه طوسی در کتاب ارزشمند تجرید الاعتقاد، بدون آن که نظریهٔ وجود عقول را رد کند، براهین اقامه شده بر آن را دارای خلل توصیف می‌کند[۱]، از جمله قاعدهٔ الواحد، که مبنای این نظریه است.[۲]

خواجه در همین کتاب، در مسألهٔ سی و هفتم از فصل اول از مقصد اول،[۱] مطلبی را بیان کرده که دست مایهٔ «برهان حقایق نفس الأمری» وی بوده و مقدمهٔ اول این برهان را طرح می‌کند:

«و إذا حکم الذّهن علی الأمور الخارجیة بمثلها، وجب التّطابق فی صحیحه، و إلّا فلا. و یکون صحیحه باعتبار مطابقته لما فی نفس الأمر لإمکان تصوّر الکواذب».[۳]

صدر المتألهین شیرازی در اسفار[۴]، به سیزده برهان در این زمینه اشاره می‌کند که سیزدهمین مورد، روش ابداعی خود وی می‌باشد و یازدهمین منهج، برهان خواجه نصیرالدین طوسی است که از راه مطابقت احکام صادق یقینی با نفس الأمر، به اثبات عقل پرداخته است.[۲][۵]

۱ ـ ۱) تقریر برهان خواجه

برهان حقایق نفس الأمری خواجه دارای هفت مقدّمه است:

یک) اذهان ما به قضایائی حکم می‌کند که گاه صادق و گاه کاذبند. (هر چند فرد معتقد، بدان یقین داشته باشد مانند جهل مرکب).

---

۱. نک: احد فرامرز قراملکی، برهان حقایق نفس الامری و معمای جذر اصمّ، ص ۵۹ ـ ۶۹.

۲. عبارت خواجه چنین است: «أمّا العقل فلم یثبت دلیلٌ علی امتناعه... و أدلّة وجوده مدخولة کقولهم: «الواحد لا یصدر عنه أمران...» (کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۱۷۶). نک: (سلمان ماهینی، «خواجه طوسی و نظریهٔ عقل مفارق»، ص ۱۲ ـ ۱۸)

۳. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۶۹.

۴. صدرالدین شیرازی، الأسفار الأربعة، ج۷، ص ۲۶۲؛ نیز نک: میرزا مهدی آشتیانی، اساس التوحید، ص ۱۵۳.

۵. «الحادی عشر: من منهج مطابقة الأحکام الصّادقة في هذه الأذهان لما في نفس الأمر. و قد تصدّی المحقّق الطّوسي «ره» لسلوك هذا المنهج و عمل في بیانه رسالةً حاصلها: «إنّا لانشّك في کون الأحکام الیقینیّة...» (الأسفار الأربعة، ج۷، ص ۲۷۰)

دو) این دو نوع قضیه در وجود ذهنی با یکدیگر مشترکند.

سه) تفاوت این دو نوع قضیه در مطابقت با حقیقت نفس الأمری است. (اولی مطابق نفس الأمر و دومی غیر مطابق است.)

چهار) مطابقت در خصوص دو امری تصور می‌شود که تغایر بالشّخص داشته باشند و در موردی که مطابقت وجود دارد، متحّد هستند.

پنج) قضایای یقینی صادق، علاوه بر وجود ذهنی، ثبوتی نیز در خارج از ذهن دارند به‌گونه‌ای که بین این دو وجود مطابقت لحاظ می‌شود. (ثبوت خارجی همان نفس الأمر است).

شش) این ثابت خارجی باید متمثّل در غیری باشد که دارای وضع نیست.

هفت) این ثابت خارجی بالقوه و قابل زوال و تغییر نیست.

نتیجه: موجودی که قائم به خود بوده (جوهر) و دارای وضع، بالقوه و زوال‌پذیر نیست، در خارج وجود دارد که بالفعل مشتمل بر جمیع معقولات ابدی است.

ـ از طرفی از آنجا که این موجود مشتمل بر صور کثیری می‌باشد، نمی‌تواند واجب الوجود «عزّ شأنه» باشد چراکه حلول صور کثیره در ذات واجب الوجود محال است.

ـ پس این موجود، عقل مفارق یا عقل کلّ است.

۱ ـ ۲) معنای نفس الأمر

برخی برای تبیین معنای نفس الأمر، به لحاظ لفظی بحث کرده‌اند و گروهی به لحاظ اصطلاحی.[۱] در اینجا به معنای نفس الأمر در اصطلاح فلسفه و نیز در اصطلاح شرع می‌پردازیم.

---

۱. برخی از شارحین رسالهٔ اثبات عقل خواجه، و نیز دانشمندانی دیگر به طور مستقیم و یا در پایان شرح رساله، به بیان معنای نفس الأمر پرداخته‌اند. از جمله محقق دوانی در حاشیهٔ تجرید به این امر پرداخته و در انتهای شرح خود بر رسالهٔ خواجه به این امر اشاره دارد؛ حکیم کیشی نیز در پایان شرح خود، بحث نسبتاً مفصلی راجع به معنای نفس الأمر و نسبت آن با ذهن و خارج مطرح کرده، مولا حنفی نیز به اختصار و شیخ احمد جندی نیز نسبتاً مفصل در پایان شرح خود به این مسأله پرداخته‌اند. تک نگاره‌هایی نیز در این مورد وجود دارد. از جمله حاشیهٔ لوامع الاسرار از محمد بن فخرالدین رستمداری، و نیز رسالهٔ نفس الأمر از میرزا طاهر تنکابنی.

۱ـ۲ـ۱) «نفس الأمر» در نگاه حکیمان

هر چند در خصوص مصداق نفس الأمر و تطبیق آن بر امری مانند عقل اول، عقل فعال و... نظرات گوناگونی مطرح شده است، لکن می‌توان مفهوم نفس الأمر را بدیهی دانست.

در مجموع، نفس الأمر را ظرف فرضی عقل برای ثبوت و تحقق دانسته‌اند که قضایای ذهنی، خارجی و حقیقی را در بر می‌گیرد، هرچند در ذهن یا خارج، مطابقی نداشته باشد.

علامه طباطبائی در توضیح معنای نفس الأمر آورده است:

«.. إنّ لحقیقة الوجود ثبوتاً و تحقّقاً بنفسه، بل الوجود عین الثبوت و التّحقّق، و إنّ للماهیات ـ و هي الّتي تقال في جواب ما هو ـ و توجد تارةً بوجود خارجي، فتظهر آثارها، و تارةً بوجود ذهني، فلا تترتّب علیها الآثار. و هذا الثّبوت العام الشامل لثبوت الوجود و الماهیة و المفاهیم الاعتباریة العقلیة، هو المسمّی ب«نفس الأمر» الّتي یعتبر صدق القضایا بمطابقتها، فیقال: إنّ کذا و کذا في نفس الأمر...»[1].

۱ـ۲ـ۲) «نفس الأمر» در لسان شرع

محمد داود قیصری در شرح فصوص الحکم[2] اظهار داشته است: اینکه بعضی از عرفاء عقل اول را نفس الأمر می‌دانند حق است. زیرا عقل اول از حیث احاطه به کلیاتی که مشتمل بر جزئیات هستند، مظهر علم الهی است. لذا علم او مطابق علم خداوند تعالی است.

وی در ادامه گوید: «همینطور «نفس کلی» که «لوح محفوظ» نامیده می شود به همین اعتبار، عبارت است از نفس الأمر. و حقیقت علم و کیفیت تعلق آن به معلومات، امری است که جز خداوند کسی از آن آگاه نیست»

۱. سید محمد حسین طباطبائی، بدایة الحکمة، ص ۲۴ – ۲۵. نیز نک: همو، نهایة الحکمة، ص ۲۱ – ۲۲.
۲. محمد داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۵۰.

۱ـ۲ـ۳) صادر اول در لسان شرع

خواجه طوسی که حکیم و متکلم بوده و مباحث حکمت و روش برهانی را در کلام بکار برده، میان این دو علم پیوند زده است. پس از اثبات موجودی مفارق در برهان حقایق نفس الأمریه، آن را با «لوح محفوظ» و «کتاب مبین» که دو اصطلاح بر گرفته از قرآن کریم بوده و جایگاه ثبوت علم «ماکان و ما یکون» معرفی شده‌اند، منطبق دانسته و از این طریق سعی در پیوند این مفهوم فلسفی با مفاهیم شرعی دارد.

حکیمان دیگری نیز مانند ابن سینا (۳۷۰ – ۴۲۸ هـ. ق) تلاش کرده‌اند به عقول در فلسفهٔ یونانی، صبغهٔ اسلامی داده، آن را بر ملائکه منطبق سازند.[۱]

همچنین عرفاء و متکلمان، از صادر اول با تفاسیر و عناوین مختلف یاد کرده‌اند از قبیل: نور محمدی،[۲] قلم اعلی،[۳] حقیقت محمدیّه[۴] کلمهٔ محمّدیه، عنصر اعظم[۵] و اشرف، لوح، قلم،[۶] روح اعظم[۷] و مطاع. همچنین در فلسفهٔ مسیحی، به آن نام مسیح داده‌اند.[۸]

صاحب مشاعر[۹] فعل خداوند را به امر و خلق تقسیم می‌کند که امر، همراه با

---

۱. علامه طباطبائی «ره» در تفسیر المیزان، ذیل آیهٔ ۱ سورهٔ فاطر و آیهٔ ۵ سورهٔ النّازعات، ملائکه را واسطه بین خدا و خلق توصیف می‌کند.

۲. مأخوذ از روایت نبوی (ص) خطاب به جابر: «**إنّ اللّه خلق قبل الأشیاء نور نبیّك**». و نیز روایت نبوی(ص) دیگر: «**کنت نبیّاً و آدم بین الماء و الطّین**». و روایت: «**أوّل ما خلق الله نوری**». (محمد داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۵۲).

۳. ابن عربی، الفتوحات المکیّه، ج ۱، ص ۹۴.

۴. همان.

۵. محمد بن حمزه فناری، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، ص ۴۰۵، در برخی منابع دینی، عنصر اعظم را بر رسول خدا (ص)، امام علی (ع) را بر صورت عقل کل یا قلم اعلی برای این عالم، حضرت فاطمه (س) را بر نفس کل یا لوح محفوظ، امام حسن (ع) را بر صورت عرش و امام حسین (ع) را بر صورت کرسی، ائمه دوازده‌گانه را بر صورت برج‌های دوازده‌گانه و امام مهدی (عج) را بر صورت عالم تطبیق کرده‌اند. (قندوزی، ینابیع المودّة، ج۳، ص ۲۱۱)

۶. ابن عربی، الفتوحات المکیّه، ج ۲، ص ۳۹۵.

۷. فناری، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، ص ۴۰۰ و ۵۰۷.

۸. نک: موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی، ص ۸۷.

۹. صدرالدین شیرازی، المشاعر، المشعر الثّانی فی فعله تعالی، ص ۵۸.

خداست، ولی خلق حادث زمانی است. همچنین از رسول خدا (ص) روایت کرده: «أوّل ما خلق اللّه العقل».[۱] و در روایت دیگر: «أوّل ما خلق اللّه القلم».[۲] و نیز: «أوّل ما خلق اللّه نوری».[۳]

نیز از امام جعفر صادق (ع) روایتی در خصوص آیهٔ شریفهٔ ﴿و یسألونك عن الرّوح﴾[۴] نقل شده که ایشان فرموده‌اند: روح، خلقی است بزرگتر از جبرئیل و میکائیل که در میان گذشتگان تنها با حضرت محمّد (ص) بوده و سپس با ائمه (ع) همراه گشته است.[۵]

شیخ صدوق «ره» در الاعتقادات آورده است: اولین خلق نفوس و ارواح هستند به دلیل فرمایش رسول خدا (ص) که اولین چیزی که خداوند ابداع فرموده، نفوس مطهره است که خداوند آنها را به توحید خود ناطق ساخت و سپس سایر خلق را آفرید.[۶]

۱ـ۲ـ۴) قرآن کریم و قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه إلّا الواحد»

گروهی سعی کرده‌اند، آیاتی از قرآن کریم را مؤیّدی بر قاعدهٔ «الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد» قلمداد نمایند. از جمله آیات شریفهٔ ذیل:

- ﴿و ما أمرنا إلّا واحدةٌ﴾؛[۷]
- ﴿کلٌّ یعمل علی شاکلته﴾؛[۸،۹]
- ﴿الّذی علّم بالقلم﴾.[۱۰]

همانطورکه گذشت، قاعدهٔ فوق مبنای اصلی مثبتین عقول مفارق است. این قاعده

۱. مولی صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۲۰۲.
۲. همان، ج ۱۲، ص ۱۳.
۳. رفیع الدین نائینی، حاشیه بر اصول کافی، ص ۴۷۳ و ۵۷۸.
۴. اسراء (۱۷): ۸۵.
۵. شیخ صدوق، الاعتقادات فی الامامیة، ص ۵۰.
۶. همان، ص ۴۷.
۷. قمر (۵۴): ۵۰.
۸. اسراء (۱۷): ۸۴.
۹. از این آیه شریفه می‌توان اصل علیت و نیز لزوم مناسبت بین علت و معلول را نتیجه گرفت. به عنوان نمونه‌هائی از پذیرش اصل علیت در قرآن کریم، می‌توان به آیات ۲۲ و ۱۶۴ سورهٔ بقره و آیهٔ ۱۱۱ سورهٔ انعام اشاره کرد.
۱۰. علق (۹۶): ۴.

منتقدین و مخالفانی نیز دارد.[1] بطوریکه رسائل و تک نگاره‌هائی نیز در نقد این قاعده نگاشته شده‌است.[2]

۱ ـ ۳) مهم‌ترین انتقادات وارد بر برهان حقایق نفس الأمری

از سوی شارحین، انتقاداتی بر این برهان وارد شده که در ذیل به اهمّ آنها اشاره می‌شود:

۱ـ۳ـ۱) «موجود در نفس الأمر»، موجود در جوهر مفارق نیست

شمس الدین کیشی، معتقد است با استفاده از مقدمهٔ مصنف:

«و نعلم یقیناً أنّ المطابقة لا یمکن أن یتصوّر إلّا بین شیئین متغایرین بالشّخص و متّحدین فیما یقع به المطابقة».

و «مطابقت قضایای صادق، با نفس الأمر»، می‌توان اصل این ادعا که مراد از «ما فی نفس الأمر» صورت حالّ در ذاتی مجرد می‌باشد را ابطال کرد.

استدلال وی چنین است:

ـ اثبات جوهر مجرد، از معلومات نظری است.

ـ تصوّر «موجود در جوهر مجرد»، فرع بر اثبات جوهر مجرد است.

ـ تصوّر موقوف بر امری نظری، اولی است به اینکه نظری باشد.

حاصل استدلال اینکه «تصوّر ما فی نفس الأمر» بدیهی است و تصور «آنچه در جوهر مجرد است» بدیهی نیست.[3]

نتیجه اینکه: آنچه در نفس الأمر است، حاصل در جوهر مجرد نیست.

و بدین ترتیب کیشی اصل برهان حقایق نفس الأمری را ابطال می‌نماید.

علامه تفتازانی نیز، مطابقت با نفس الأمر را نسبت ایجابی یا سلبی می‌داند که عقل

---

۱. نک: میرزا جواد تبریزی، صراط النجاة، ج۳، ص ۴۲۳؛ مولی صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج۳، ص ۹۳؛ علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۸، ص ۳۲۸؛ ایجی، المواقف، ج۲، ص ۵۸۶.

۲. از جمله: «إفحام الجاحد فی ردّ أنّ الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد» ذریعه، ج۲، ص ۲۵۷ و الرد علی الحکماء (همان، ج۱۰، ص ۱۹۴).

۳. «غیر البدیهیّ» غیر «البدیهی».

هنگام ملاحظهٔ دو معنا و مقایسه بین آنها (چه موجود باشند و چه معدوم)، در می‌یابد. و از نظر او مراد از واقع و نفس الأمر همین است. وی سپس بدون اینکه نامی از خواجه طوسی ببرد، به برهان وی برای اثبات جوهری مجرد (که وی آن را عقل فعال می‌نامد) اشاره کرده و در نهایت ضمن انتقاد از بعض مقدمات و نیز تطبیق عقل مجرد اثبات شده بر لوح محفوظ و کتاب مبین توسط خواجه، انتقاداتی را طرح می‌کند از جمله اینکه: هر عاقلی می‌داند که قضیهٔ «الواحد نصف الإثنین» مطابق «ما فی نفس الأمر» می‌باشد در حالی که وی حتی عقل فعال را تصوّر نمی‌کند چه رسد به اعتقاد ثبوت آن و ارتسام آن به صور کائنات؛ حتی بالاتر از این ممکن است فرد منکر ثبوت چنین موجودی باشد مانند متکلمان. علامه تفتازانی نیز از این مقدمات قصد دارد مغایرت نفس الأمر با عقل فعال را نتیجه بگیرد.[1]

۱ـ۳ـ۲) در مطابقت میان دو امر، تغایر بالشّخص لازم نیست

خواجه پس از بیان این نکته که قضایای صادق و قضایای کاذب در وجود ذهنی مشترکند و تفاوت آنها در مطابقت با نفس الأمر می‌باشد، در مقدّمهٔ چهارم بیان می‌کند که:

«مطابقت در خصوص دو امر تصور می‌شود که تغایر بالشّخص داشته باشند و در موردی که مطابقت وجود دارد متحّد می‌باشند».

الف) شمس الدین کیشی، به این مقدمه نیز ایراد گرفته و معتقد به امتناع حکم قطعی به وجوب تغایر بالشّخص در مطابقت دو شیء می‌باشد. وی دو دلیل برای رأی خود اقامه می‌کند:

۱. عقل حکم می‌کند به اینکه دو مفهوم «حدّ» و «محدود» تطابق دارند،حال آنکه هیچکدام تشخّص ندارند. عدم تشخص مفهوم حدی به دلیل کلیّت آن است، و مفهوم محدود نیز همینطور است چرا که «الشّخص من حیث هو شخصٌ لا یحدّ و لایبرهن علیه».

---

۱. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۹۵.

[لذا ممکن است مطابقت بین دو امری که تغایر بالشّخص ندارند وجود داشته باشد.]

۲. زمانی که حکم به «امتناع ممتنعات» می‌کنیم، چنانچه حکمی صادق و مطابق نفس الأمر باشد، مطابقت بین دو مفهومی صورت گرفته است که یکی از آنها تشخّص ندارد، چرا که «ممتنع» در نفس الأمر وجود ندارد، چه رسد به تشخّص.

ب) محقق دوانی نیز بر این مقدمهٔ خواجه، همین ایراد را وارد دانسته و آورده است: «و فیه بحثٌ إذ یکفی التّغایر الاعتباری».

ج) مولا حسین الهی اردبیلی نیز در حاشیهٔ خود بر رساله، همین نقد را وارد ساخته و معتقد است تصوّر مطابقت بین دو چیز که مغایرت بالشّخص ندارند، امکان‌پذیر است. وی برای این مطلب چنین مثال آورده است که کلیّت، مطابقت با افراد کثیر است. حال آنکه کلّی مانند حیوان، مغایر با فرد خود مانند انسان، یا شخص زید نمی‌باشد. (پس مطابقت حاصل است بدون تغایر بالشّخص،) لذا محقق مذکور در ادامه آورده است: بهتر است به جای «و نعلم أنّ المطابقة... المتغایرین بالشّخص»، متغایرین بالّذات آورده شود.

الهی اردبیلی در ادامه، کلام دوانی مبنی بر کفایت تغایر اعتباری را نیز مورد نقد قرار داده و معتقد است مطابقت حکم با واقع، تنها بین دو امر که مغایرت بالذات دارند صورت می‌گیرد. کما اینکه مطابقت «زیدٌ کاتبٌ» به وسیلهٔ اتحاد زید با کاتب در وجود خارجی صورت می‌گیرد که منشأ آن صدور کتابت از زید است، قطع نظر از هر امر دیگری. و مطابقت، حکم به اتحاد این دو می‌باشد که ناشی از شعور و احساس این امر است.

د) مولا شمسا گیلانی نیز در حاشیه خود، تغایر اعتباری را در این خصوص کافی می‌داند.

۱ـ۳ـ۳) در مطابقت، وجود متعلّقی ثابت در خارج از ذهن لازم نیست

کیشی بر این کلام خواجه که آورده است:

«و لا نشكّ في أنّ الصّنفين المذكورين من الأحكام متشاركان في الثبوت الذّهني، فإذن يجب أن يكون للصّنف الأوّل منهما دون الثّاني ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا تعتبر المطابقة بين

ما في أذهاننا و بينه و هو الّذي يعبّر عنه بنفس الأمر» خرده گرفته و آورده است:

ظاهر کلام مصنف آن است که علم (صنف اول) در خارج از ذهن دارای «ثبوت» باشد. حال آنکه نفس علم خارج از ذهن ثبوت ندارد. بلکه مراد مصنف در واقع آن است که علم متعلّقی ثابت در خارج از ذهن دارد که مطابَق صور ذهنی است و «معلوم» نامیده می‌شود. برخلاف جهل مرکب که متعلَّق مطابَق ثابت در خارج از ذهن ندارد.

کیشی معتقد است از اشتراک علم و جهل مرکب در وجود ذهنی و اختلاف آنها در «مطابقت» و «لا مطابقت»، این امر لازم نمی‌آید که صورت علمیه، متعلّقی ثابت در خارج از ذهن داشته باشد؛ بلکه مطابقت آن صورت با متعلق خود کفایت می‌کند. خواه این متعلّق نیز در ذهن باشد، مانند قضیهٔ: «علم و جهل مرکب دارای وجود ذهنی هستند»، یا در خارج از ذهن باشد، مانند قضیه «آتش گرم است» و یا اینکه در هیچیک از ذهن و خارج وجود نداشته باشد، مانند «شریک الإله در نفس الأمر ممتنع است» اینکه گفته می‌شود، متعلق این قضیه نه در ذهن و نه در خارج موجود نیست (حال آنکه وجود ذهنی دارد)، منظور آن است که در نفس الأمر وجود ندارد زیرا آنچه در ذهن وجود دارد نفس حکم و قضیه است نه متعلق آن. بدون شک همهٔ احکام در ذهن وجود دارند[1] ولی محلّ کلام در متعلّقات آنهاست. کیشی از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که کلام خواجه مبنی بر «وجوب ثبوت خارجی صورت ذهنی که «علم» است (نه جهل مرکب)»، صحیح نیست.

۱ـ۳ـ۴) تقسیم خواجه در مورد ثابت خارج از ذهن به قائم به نفس و متمثّل در غیر، حاصر نیست

در خصوص مقدمهٔ پنجم:

«فنقول: ذلك الثابت الخارج إمّا أن يكون قائماً بنفسه أو متمثّلاً في غيره» شمس الدين کیشی ایراد اشکال کرده به اینکه این تقسیم، حاصر نبوده و می‌توان تصور کرد که بعض این امر ثابت، قائم به نفس و بعض دیگر، متمثل در غیر خود باشد چراکه علم نیز دو قسم است: قسمی که متعلق به قائم به نفس است، و قسمی که متعلق به متمثّل در غیر خود می‌باشد.

---

۱. طبق قاعدهٔ «ثبوت شيءٍ لشيءٍ، فرع ثبوت المثبت له». (مصحح)

همچنین در خصوص عبارت بعدی خواجه:

«و القائم بنفسه یکون إمّا ذا وضع أو غیر ذی وضع».

نیز همین کلام را صادق دانسته است.

۱ـ۳ـ۵) نقد وجوه مذکور برای محال بودن قسم قائم به نفس در تقسیم فوق

خواجه پس از عبارت «و القائم بنفسه یکون إمّا ذا وضع أو غیر ذي وضع»؛ صورت اول را محال دانسته و برای این امر سه وجه ذکر کرده است. که کیشی همهٔ این وجوه را نقد و تضعیف نموده است.

۱ـ۳ـ۶) ردّ قول خواجه در مورد امتناع مثل افلاطونی

خواجه صورت دوم (أو غیر ذي وضع) را نیز محال دانسته چراکه از نظر وی، مستلزم قول به مُثُل افلاطونی خواهد بود. به این کلام خواجه نیز ایراد اشکال شده است:

الف) کیشی بطلان قول به مثل افلاطونی را با استناد به کلام فارابی در کتاب الجمع بین رأیی حکیمین و کلام ابن سینا، رد کرده است.

ب) محقق دوانی نیز ذیل این کلام، آورده است: «اینکه این احکام مطابق با اموری باشند که از نحوهٔ دیگری از ثبوت برخوردار بوده و قائم به نفس باشند، امری است که محال بودنش بدیهی نیست و همچنین برهانی بر محال بودن آن اقامه نشده است، چه آن را مُثُل افلاطونی بنامیم، و چه نام دیگری به آن بدهیم.

وی در ادامه، برهانی را که بر امتناع مُثُل افلاطونی اقامه شده است را دالّ بر امتناع این معنا نمی‌داند، بلکه معتقد است این برهان تنها دلالت براین دارد که ماهیت مجرده، در خارج وجود ندارد.

همچنین اشاره دارد به اینکه چنانچه منظور مصنف از مُثُل افلاطونی، عالم مثال باشد، اوّلاً، خلاف مصطلح است و ثانیاً محال بودن آن را به دلیل نداشتن دلیل قانع‌کننده، نمی‌پذیرد.

ج) صدر المتألّهین نیز در اسفار، پس از آوردن متن رسالهٔ خواجه، تنها نکته‌ای را که در خصوص آن بیان می‌کند، آن است که «مُثُل افلاطونی از نظر ما حق است» لذا محال بودن

آن را نمی‌پذیرد. لکن این امر را نقضی بر برهان حقایق نفس الأمری نمی‌داند. عبارت وی چنین است:

«و اعلم أنّ القول بالمثل الأفلاطونية حقٌّ عندنا كما علمته. و مع ذلك لا يضرّ لنا في إثبات المرام من هذا المنهج. و هو وجود صور الأحكام الثّابتة في عالم آخر عقلي. سواء كانت حالّةً في جوهرٍ عقلي، أو قائمة بذواتها».[1]

د) مولا حسین اردبیلی نیز محال بودن مُثُل افلاطونی را ردّ کرده است.

۱ـ۳ـ۷) ردّ قول به امتناع بالقوه بودن ثابت خارجی به طور مطلق

در خصوص مقدمهٔ ششم خواجه:

«ثمّ نقول: ذلك المتمثل فيه لا يمكن أن يكون بالقوّة...»

الف) کیشی این مقدمه را چنین نقد کرده است: این احتمال وجود دارد که همهٔ صور «مطابَق بها» بالقوه باشند و هنگام وقوع آن احکام ذهنی، وقوع آنها نیز واجب شود، لذا حصول هر حکم ذهنی، با حصول صورت خارجی مطابَق آن مساوق بوده و مطابقت محقق خواهد شد، بدون تقدم صور خارجی بر صور ذهنی.

ب) دوانی نیز همین احتمال را مطرح کرده و آورده است:

«کسی می‌تواند بگوید: چرا جایز نباشد که حدوث احکام در محلّ آن، مقارن یا مقدم بر حدوث احکام در اذهان صورت گیرد؟ زیرا آنچه واجب است آن است که مطابَق به، در حال حصول مطابِق، حاصل باشد نه حصول دائمی آن».

۱ـ۳ـ۸) نقد ادلّهٔ خواجه بر امتناع این که ثابت خارجی واجب الوجود باشد

در پایان خواجه نتیجه گرفته است که:

«فإذن ثبت وجود موجود قائم بنفسه... و إذا ثبت ذلك فنقول: لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أوّل الأوائل... و ذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة الّتي لا نهاية لها...».

خواجه طوسی سه دلیل بر اینکه «موجود قائم بنفس» که اثبات نمود، نمی‌تواند

---

۱. الأسفار الأربعة، ج۳، ص ۲۷۲.

واجب الوجود باشد اقامه می‌کند. این سه دلیل عبارتند از:

یک) موجودی که اثبات شد، باید مشتمل بر کثرت غیر متناهی باشد، حال آنکه واجب الوجود لذاته از جمیع جهات واحد است؛

دو) ذات مورد اشاره، علت وجود کثرت مذکور است، حال آنکه واجب لذاته محال است که مبدأ اول برای هر کثرتی باشد؛

سه) ذات مذکور قابل و محلّ کثرت خواهد بود و این امر در مورد واجب الوجود محال است.

الف) کیشی در این وجوه ایراد اشکال کرده و برخی از آنها را به برخی دیگر ارجاع داده است.

ب) دوانی نیز بر این کلام خواجه اشکالاتی را وارد کرده است:

یک) کیفیت تحقق کثرت در این محل

تحقق کثرت در این محل یا از سوی واجب است و یا از ذات همان محل ناشی می‌شود. شق اول باطل است (زیرا واجب نمی‌تواند مبدأ کثرات باشد)، و شق دوم نیز باطل است زیرا لازمهٔ آن این است که «شیء واحد، هم فاعل و هم قابل باشد».

دو) کیفیت صدور کثرات از واحد:

با توجه به اینکه ذات مورد اشاره، اولین معلول و صادر اول است و جهات کثرت در آن چندان نیست که بتواند منشأ صدور همهٔ کثرات باشد. حال آنکه «الواحد لا یصدر عنه الکثرة» و این همه کثرت جز از ناحیهٔ «جهت کثرت» نمی‌تواند نشأت گیرد.

سه) کیفیت علم حقتعالی به این کثرت[1]

اشکال سوم آن است که این کثرت یا برای حقتعالی معلوم هست یا نیست.

شق دوم محال است. و بنابر شق اول، یا این کثرت در ذات واجب حاصل است یا نیست. بنابر شق اول، حقتعالی، محل کثرت است که با کلام مصنف «إنّه لا یجوز أن

۱. برخی از حکماء امتناع علم واجب به طور مستقیم به کثرات و لزوم واسطه را نفی می‌کنند با این توجیه که کثرات، معلوم واجب، و علم واجب عین ذات اوست، لذا آنچه معلوم برای واجب است، تنها ذات خود می‌باشد و تغایر، تنها اعتباری است.

یکون الواجب محلّاً لها» منافات دارد.

و بنا بر شق دوم، یا این کثرت در محل دیگری حاصل است و یا در هیچ محلی حاصل نیست. بنا بر صورت اول، این محذور لازم می‌آید که علم واجب متوقف بر وجود کثرات در آن محل باشد که این محال است؛

و بنا بر صورت دوم، ادعای مصنف مبنی بر لزوم وجود محلّی که این کثرت در آن متمثّل شود، اثبات نخواهد شد.

۱ـ۳ـ۹) نقد وجوب بالفعل بودن ثابت خارجی از همهٔ جهات، به وجهی دیگر

اشکال دیگر که محقق دوانی در اینجا مطرح می‌کند آن است که آنچه مصنف با مقدمات مذکور اثبات نمود، (چنانچه مقدمات را تمام و کامل فرض کنیم) می‌تواند موجودی باشد که از حیث تمثّل به معقولات مورد اشاره، بالفعل است، لکن نمی‌تواند بالفعل بودن آن را از جمیع جهات اثبات کند. لذا می‌توان این نکته را جایز دانست که آن موجود، صفات منتظره‌ای غیر از آن معقولات داشته باشد.

اشکال دیگر اینکه: «می‌توان این امر را جایز دانست که احکامی که به ذهن هیچکس خطور نکرده، در این موجود وجود نداشته باشد و هنگامی که به ذهن کسی خطور کرد، در آن حاصل شود. پس تمثل به معقولات در آن نیز بالفعل نمی‌باشد.

۱ـ۳ـ۱۰) اشکال بر تسمیهٔ موجود مذکور به «عقل کل»

بر این کلام خواجه: «.. و لنسمّه بالعقل الكلّ...» نیز اشکالاتی وارد شده است:

الف) شمس الدین کیشی در ذیل این کلام مصنف آورده است:

«مشهور است که عقل کل، همان عقل اول است. ولی از آنجا که معقولات عقل اول لوازم آن هستند و حیثیاتی که در ذات عقل اول است، اقتضای این کثرت غیر متناهی را ندارد، جایز نیست که موجودی که مصنّف آن را اثبات کرده، عقل اول باشد.

کیشی در ادامه، این بحث را به دلیل لفظی بودن و اختلاف در تسمیه فاقد اهمیت تلقی کرده است.

ب) دوانی نیز همین مطلب را عنوان کرده و اظهار داشته:

«محل مذکور: می‌تواند نفس فلکی یا نفسی دیگر باشد، اگر انتقاش آن بـه جـمیع مدرکات ممکن باشد. لذا اگر منظور مصنف از عقل کل، موجودی باشد که شامل همهٔ این محتملات باشد، قطعاً مردود است.»

۱ـ۳ـ۱۱) نقد تطبیق موجود مذکور بر «لوح محفوظ»

شمس الدین کیشی این تسمیه را نمی‌پذیرد و اظهار می‌دارد، اگر کسی بخواهد لوح محفوظ را بر مفاهیم موجود در حکمت تطبیق داده و بین قواعد فلسفی و اصطلاحات شرعی پیوند زند، صحیح‌تر آن است که «نفس کلّ» را «لوح محفوظ» بنامد. چرا که نفس کل به همهٔ کلیات و جزئیات غیر متناهی منتقش است.

ضمن اینکه شارع عقل اول را قلم نامیده است که سبب انتقاش علوم در نفس کـلّ است. لذا تسمیهٔ نفس به لوح مناسبت خواهد داشت چرا که نفس مانند لوحی برای این قلم است.

۲. معرفی رسالهٔ «إثبات العقل» خواجه و شروح و تعلیقات نگاشته شده بر آن

کثرت شروح و حواشی و نیز فراوانی نسخ یک اثر، نشان‌دهندهٔ اقبال دانشمندان به آن اثر و اهمیّت آن است. شروح و تعلیقات نگاشته شده بر این رساله که تاکنون شناسائی شده‌اند عبارتند از:

۱. شرح شمس الدین کیشی با عنوان روضة المناظرة یا روضة الناظر. (۶۱۵ ـ ۶۹۵؟ ق.)

۲. شرح جلال الدین دوانی (۸۳۰ ـ ۹۰۸؟ ق.)

۳. حاشیهٔ شمسا گیلانی بر متن رسالهٔ خواجه و شرح دوانی بر آن. (ـ ۱۰۹۸؟ ق.)

۴. حاشیهٔ حسین الهی اردبیلی بر متن رسالهٔ خواجه و شرح دوانی بر آن. (۸۷۰ـ ۹۵۰ ق.)

۵. شرح مولا محمد حنفی هروی (زنده به سال ۹۲۵ ق.)

۶. شرح شیخ احمد جندی (قرن دهم هجری قمری)

۷. شرح ابوالفضل بن محمد مقیم فضلی کشمیری (قرن یازدهم به بـعد) بـا عـنوان «اللّوح

المحفوظ عن الهزل المنبوذ».[1]

همچنین مدرّس رضوی در احوال و آثار خواجه نصیر الدین طوسی، به نقل از میرزا عبدالله افندی در ریاض العلماء در شرح حال مولی ابراهیم شروانی می‌نویسد: «وی فاضلی دانا و حکیمی توانا بوده، ولیکن زمان او دانسته نشده. او را شرحی است بر رسالهٔ نفس الأمر محقق طوسی، و این شرح را در بلدهٔ آمل از بلاد مازندران دیدم».

متأسفانه تاکنون نسخه‌ای از این شرح به دست نیامده است.[2]

در این مجال به معرفی بیشتر رساله و نیز شروح و تعلیقات آن می‌پردازیم.

۲ ـ ۱) رسالهٔ «إثبات العقل» خواجه طوسی

از این رسالهٔ کوتاه که حاوی برهان ابتکاری خواجه در خصوص اثبات جوهر مفارق است، با نامهای مختلفی یاد شده است از جمله:

– رسالة اثبات الجوهر المفارق؛[3]
– رسالةٌ في اثبات العقل؛[4]
– رسالة اثبات العقل الکلّ؛[5]
– الرسالة النّفس الأمريّة یا رسالهٔ نفس الأمر؛[6]
ـ الرّسالة النّصيريّة؛[7]

---

۱. فهرست‌نگار بخش خطی کتابخانهٔ آستان قدس رضوی (ع) رساله‌ای را با نام افادات شیخ بهائی بر رسالهٔ اثبات عقل خواجه ذکر کرده است که طی بررسی نسخهٔ مذکور، معلوم شد که اشتباه از فهرست‌نگار بوده است.

۲. این مطلب در نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک موجود است ولی در نسخهٔ چاپی ریاض العلماء، شرح حال مولی ابراهیم شروانی یافت نشد.

۳. آقا بزرگ تهرانی، ذریعه، ج ۱، ص ۸۸ و ۹۸؛ سید اعجاز حسین، کشف الحجب و الأستار، ص ۲۲۸.

۴. آقا بزرگ تهرانی، ذریعه، ج ۱، ص ۹۵.

۵. همان، ج ۱، ص ۸۸.

۶. همان، ج ۲، ص ۸۳، شماره ۳۲۹ و ج ۵، ص ۲۰۵ و ج ۲۴، ص ۲۶۳.

۷. سید محسن امین در اعیان الشیعة ضمن بر شمردن آثار فلسفی خواجه، از دو اثر با عناوین رسالة اثبات الجوهر المفارق و الرّسالة النصيريّة یاد می‌کند که گاه به عنوان دو نام برای یک رساله بکار رفته‌اند.

ـ رسالةٌ في اثبات اللوّح المحفوظ؛[1]

ـ رسالة البرهان على وجود الجوهر المفارق.[2]

همانگونه که اشاره رفت، صدر المتألّهين، متن اين رساله را در اسفار آورده است. همچنين در تلخيص المحصل، و آثار و احوال خواجه نصير الدين طوسی نيز متن رساله به چاپ رسيده است.

۲ ـ ۲) روضة المناظرة في شرح رسالة «إثبات العقل» از شمس الدين كيشی

حکيم شمس الدين محمد کيشی، معاصر خواجهٔ طوسی و دارای مکاتباتی با وی بوده است. شرح کيشی، اولين شرح نوشته شده بر رسالهٔ خواجه میباشد.

۲ـ۲ـ۱) شرح حال حکيم شمس الدين كيشی (۶۱۵ – ۶۹۵؟ ق.)

شمس الدين محمد بن احمد[3] بن عبد اللّطيف القرشی الکيشی، عالم، فقيه، صوفی، اصولی، نحوی و شاعر بزرگ قرن هفتم، به سال ۶۱۵ ق.[4] در کيش[5] متولد شد. وی خواهرزادهٔ مولا قطب‌الدين محمد، معروف به علّامه شيرازی است. شمس الدين کيشی در حکمت، کلام، تفسير، حديث و طب نيز از جايگاه ويژه‌ای برخوردار بود.[6] وی به سال ۶۵۵ ق. وارد بغداد شد[7] و در مدرسهٔ نظاميه به تدريس پرداخت. علماء و حکام در مجلس درس وی حاضر شده و استفاده می‌نمودند. همچنين در ملازمت شيخ جبرئيل مدتی به خلوت و رياضت پرداخت. پس از چندی به عزم پيوستن به بهاءالدين محمد بن

---

۱. آقا بزرگ تهرانی، ذريعه، ج ۱، ص ۹۹؛ سيد اعجاز حسين، کشف الحجب و الأستار، ص ۲۲۸.

۲. آقا بزرگ تهرانی، ذريعه، ج ۱۱، ص ۱۲۹.

۳. در روضات الجنات نام وی «محمد بن محمد بن احمد الکيشی» آمده که با توجه به اينکه در هيچ منبع ديگری نام وی چنين ضبط نشده، احتمال می‌رود اين امر ناشی از خطای کاتب باشد. (روضات الجنات، ص ۱۷۵)

۴. الوافی بالوفيات، ج ۲، ص ۱۴۱.

۵. از جزاير معروف خليج فارس.

۶. نجف جوکار، مقالهٔ «شمس الدين کيشی، استاد قطب الدين شيرازی».

۷. الحوادث الجامعة و التجارب النافعة فی المأة السّابعة.

خواجه شمس الدين جوينی، حاکم اصفهان (م ۶۷۸ ق.) به آن شهر عزيمت نمود[۱] پس از آن به شيراز رفته و در آنجا به افاده پرداخت.

از جمله شاگردان وی می‌توان به قطب‌الدين محمود بن مسعود شيرازی[۲] (م ۷۱۰ ق.) و علّامه حسن بن يوسف بن علی بن مطهّر حلّی[۳] (ـ ۷۲۶ ق.) اشاره کرد. همچنين مولانا شيخ کمال الدين عبد الرّزاق کاشی و هندوشاه نخجوانی از محضر وی استفاده کرده‌اند. عبدالرّزاق کاشی وی را در طريق معرفت، بی‌مثل می‌داند.[۴] گويند فرزندش شيخ زين الدين کيشی نيز از دانشمندان و حکماء بوده است. اين حکيم ذوق شعری وافر داشته و به دو زبان فارسی و عربی شعر می‌گفت.[۵] و در شعر، شمس و گاهی شمس

۱. مجدالدين ابو سعيد هبة الدين محمد که مدتها در اصفهان بوده و برای بزرگان استنساخ کتاب می‌نموده، برای حکيم شمس الدين نسخه‌ای از کتاب کليله و دمنه را کتابت نموده و از تاريخ قطعه شعری که در پايان آن آورده بر می‌آيد که کيشی تا تاريخ ۶۷۳ق. (بعد از وفات خواجه طوسی) در اصفهان بوده. مجدالدين همگر ترکيب‌بند غرائی در رثاء خواجه طوسی انشاء نموده است.

۲. قطب الدين شيرازی در مقدمهٔ خود بر کليات قانون ابن سينا، وی را از جمله اساتيد خود برشمرده، وی را امام محقّق و حبر مدقّق توصيف می‌کند. (ادوارد براون، از سعدی تا جامی، ص ۱۴۵)

۳. در اجازه‌ای که علامه برای بنی زهره علويّين حلبيّين (ذريعه، ج ۱، ش ۸۹۹) به تاريخ ۲۵ شعبان سنه ۷۲۳ق. نوشته، در ضمن اساتيد خود و مؤلّفات ايشان از جمله کيشی را بر می‌شمرد: «از جمله اين مؤلّفات، کليّهٔ تصنيفات شيخ معظم شمس الدين محمد بن احمد کيشی است. در علوم عقليه و نقليه و هر چه را او خوانده و روايت کرده و من در روايت آن از او اجازه دارم؛ و اين شيخ از افضل علمای شافعيه بود و در مبحث، با انصاف‌ترين مردم بشمار می‌رفت. من پيش او درس می‌خواندم و پاره‌ای اوقات بر او اعتراضاتی وارد می‌کردم. در فکر فرو می‌رفت. گاهی جواب نمی‌گفت و گاهی نيز می‌گفت: همين سؤال را چندی ديگر تکرار کن تا در اين باب فکر کنيم. من يک يا دو يا سه روز ديگر همان سؤال رااعاده می‌کردم. گاهی آنرا جواب می‌گفت و گاهی نيز از جواب آن اظهار عجز می‌نمود.» گويند کيشی سبب آشنايی علامه با افکار ابن عربی شد.

۴. جامی، نفحات الأنس، ص ۳۱۷.

۵. در کتاب مونس الأحرار فی دقائق الأشعار تأليف محمد بن بدر جاجرمی که آن را، سال ۷۴۱ تأليف و در آن به حدود ۲۰۰ شاعر پارسی گوی اشاره نموده، دو غزل را به اسم و رسم به شمس الدين کيشی نسبت داده که ابتدای يکی از آنها چنين است:

«مولانا الأعظم، سلطان الأفاضل شمس الدين کيشی فرمايد نوّر الله مرقده:

ای باد صبحگاهی جانم همی فزائی　　　با ما نگوئی آخر تا خود تو از کجائی؟

←

کیشی تخلص می‌کرد.

وی معاصر خواجه نصیر الدّین طوسی بوده و در باب مسائل منطق و حکمت با وی مذاکره علمی و مکاتبه داشته است. خطاب دوستانه و احترام‌آمیز خواجه به کیشی در این نامه‌ها نشانگر ارادت خواجه به وی به دلیل مراتب علمی و اخلاقی او می‌باشد.

با توجّه به اختلاف متون مراسلات این دو دانشمند در نسخه‌های موجود، می‌توان نتیجه گرفت که این مکاتبات بیش از یک بار صورت گرفته است.[1]

کیشی در ابتدای یکی از نامه‌های[2] خود که حاوی سؤالاتی از خواجه است و آنرا از اصفهان فرستاده، خواجه را چنین مورد خطاب قرار می‌دهد:

«پرتو خورشید ضمیر مخدوم، ولیّ الانعام، صاحب الآیات العظام، زبدة ممحّضة الشّهور و الأعوام، خلاصة علماء الأنام... رئیس المحقّقین، نصیر الملّة و الدّین، حجّة الإسلام و المسلمین که سبب اهتداء سالکان طریقت و نوربخش دیدهٔ واصلان حقیقت است...» و پاسخ خواجهٔ طوسی چنین آغاز می‌شود:

«بسم الله الرّحمن الرّحیم، ربّ زدني علماً

→

لطفست جمله خویت، رمزست گفت و گویت بس آشناست بویت مانا که آشنائی...

(محمد بن بدر جاجرمی، مونس الأحرار، ج ۱، ص ۱۷۳)

همچنین در مجموعهٔ خطی متعلّق به کتابخانهٔ مجلس شورای ملی در تهران مورّخهٔ جمادی الأولی سنهٔ ۷۵۰ق. (فهرست اعتصامی شماره ۶۳۳) که منتخباتی از نظم و نثر عربی و فارسی از عدّهٔ کثیری از فضلاء، علماء و شعراء را آورده، قطعهٔ نفیسی به این حکیم نسبت داده با این عبارت: «لملک الأئمة و الحکماء شمس الدین الکیشی طاب مثواه:

دی مرا گفت رفیقی که فلان در حق تو ناسزا گفت در این هفته به هر جا که نشست...»

۱. فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۲/ ۹ص ۴۶۵ ـ ۴۶۶، با شماره‌های ۱۸۳۰/۲۶ و ۱۸۳۰/۲۷؛ فهرست نسخ خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۶۵۵؛ فهرست نسخ خطی کتابخانه ملّی ملک، احوال و آثار خواجه نصیرالدّین طوسی، مدرس رضوی، ص ۴۸۵ ـ ۴۹۳.

۲. آثار و احوال خواجه نصیرالدّین طوسی، ص ۴۸۵ – ۴۹۳ و ۴۹۸ الی ۵۰۹ توضیح اینکه در صفحه ۴۹۸ عنوان نامه به اشتباه مکتوب شیخ صدرالدین قونوی نوشته شده که با توجه به متن و سؤالات و انتهای مطلب، این نامه از کیشی است.

أتـــاني كـــتابٌ مـــا أراه مشـــابهاً　　بغير كـتاب اللّٰـه مـن سـائر الكـتب
أتـــى مـن إمـامٍ نـوّر اللّٰـه قـلبه　　و صيّر مرفوعاً لدى سـرّه الحـجب

خطاب عالي، مولانا امام الأعاظم، هادي الأمم، كاشف الظّلم، صدر الملّة و الدّين، حجّة الإسلام و المسلمين، لسان الحقيقة، برهان الطّريقة، قدوة السّالكين الواجـدين و مقتدى الواصلين المحقّقين، ملک الحکماء و العلماء فی الأرضین، تـرجـمان الرّحـمن، افضل و اکمل جهان، أدام اللّه ظلّه و حرسه و بله و طله، به خادم دعا و ناثر ثنا، مـريد صادق و مستفيد عاشق، محمد طوسی رسيده، بوسيده بر سر و چشم نهاد و گفت:

از نـامۀ تـو مـلک جـهان يـافت دلم　　و ز لفـظ تـو عـمر جـاودان يـافت دلم
دل مرده بدم چو نامه بر خوانده شـده　　از هـر حـرفی هـزار جـان يـافت دلم

هر چند در ما تقدّم، صيت فضائل و آوازۀ مناقب آن ذات بی [مثال] استماع کرده بود و به مشاهدۀ جمال مبارک و مطالعۀ شمايل آن وجود بی نظير مشتاق شده و به وصول او نيازمند گشته و روزگار در نيل مأمول مساعدت مبذول نمی‌کرد، همّت بر آن گماشت که به کتابت راه استفادت گشاده گرداند... از آن جناب دو کتاب نفيس رسانيدند که هر يک در باب خويش بی نظير بود: يکی کتاب حاصل نتايج افکار که متضمّن سؤالی چند بود... هرچند که اين ضعيف خود را در محلّ آن نمی‌دانست که زيره به کرمان فرستد و خرما به هجر، امّا انقياد اشارت واجب بود...».

آنگونه که از متن مراسلات بر می‌آيد، بين اين دو بزرگوار گاه مبادلۀ کتاب نيز صورت می‌گرفته است.[1] [۳]

کيشی در شيراز وفات يافته و در خانۀ خود در محلّۀ دزک مدفون شد.[2]

در تاريخ وفات شمس الدّين کيشی اختلاف است. در فارسنامه فسائی وفات وی سال ۶۶۰ ق.[3]؛ در الحـوادث الجـامعة،[4] سـال ۶۹۴ ق.؛ و در الوافی بـالوفيات، ۶۹۵ ق. ذکـر شده است.

۱. فهرست مجلس، ج ۹/۲، ص ۴۶۶.　۲. معين‌الدين جنيد شيرازی، شدّ الازار، ص ۱۱۳.
۳. با توجه به مطلب مذکور در مورد تاريخ کتابت کليله و دمنه برای وی، اين تاريخ اشتباه است.
۴. ابن الفوطی البغدادی، الحوادث الجامعة، ص ۴۸۹.

آنگونه که از عبارت علّامه حلّی در اجازهٔ بنی زهره بر می‌آید، حکیم کیشی مصنّفات زیادی در علوم معقول و منقول دارد. آنچه از آثار وی بدست آمد به قرار زیر است:

۱. روضة المناظرة (روضة الناظر)[۱]: شرح رسالهٔ اثبات عقل خواجه طوسی «محل گفتگو»

۲. رساله در شرح دعای حلاج:[۲]

اقتلوني يا ثقاتي　　إنّ في قتلي حياتي
فمماتي في حياتي　　و حياتي في مماتي

۳. رساله در شرح کلام رسول خدا: «إنّ اللّه تعالى خلق آدم على صورته».[۳]

۴. رساله در شرح کلام علی (ع): «النّاس نيامٌ فإذا ماتوا انتبهوا».[۴]

۵. رساله در معرفة النّفس.

۶. مباحث نحوی (هادی).

۲ـ۲ـ۲) معرفی شرح حکیم کیشی

کیشی رسالهٔ روضة الناظر یا روضة المناظرة را در شرح رسالهٔ اثبات العقل خواجه تألیف کرده و آن را به خواجه بهاءالدین جوینی تقدیم کرده است. عناوین شرح، «قال الطوسی» و «قال الکیشی» و در برخی نسخ، «قال» و «أقول» می‌باشد.

این شرح متوسط، دقیق، انتقادی و حاوی نکات عمیق علمی می‌باشد. کیشی در این رساله اغلب مقدّمات و ادلّهٔ خواجه را مورد انتقاد قرار می‌دهد.[۵] وی ضمن اینکه بر هر مطلبی نقدی وارد کرده و بر نظر خود استدلال می‌کند، در اوائل رساله اصل ادعای خواجه را مبنی بر «اینکه «ما في نفس الأمر»، صورت حالّ در ذات مجردی که وی قصد اثبات آن را دارد باشد را با دلیل ابطال می‌کند. لکن به اظهار خودش، ادامهٔ کلام خواجه

---

۱. این رساله که برای خواجه شمس الدین جوینی تألیف شده، در فهرست مجلس (ج ۲، مجموعه مرحوم اعتصامی) در صفحه ۳۶۵ شمارهٔ ۶۱۱/۴، روضة المناظرة و در صفحهٔ ۲۹۰ شماره ۶۳۰/۸، روضة الناظر نامیده شده است. (بدلیل اختلاف در کتابت)

۲. تجارب السلف، هندوشاه بن سنجر صاحبی، طبع تهران، ص ۲۰۰، ذیل احوال حسین بن منصور حلّاج.

۳. مجموعهٔ متعلق به آقای سلطان القرائی.

۴. کشف الظنون، ج ۱، ص ۵۶۷ و ج ۲، ص ۵۷.

۵. به برخی از این انتقادات، پیش از این اشاره شد.

را نیز برای تمرین بیشتر ذهنی خود و تنبیه اهل اندیشه به لزوم پرهیز از تقلید، مورد بررسی قرار می‌دهد. وی معتقد است که شهرت متکلم نباید موجب اعتقاد به صدق کلام باشد. بلکه کلامی صحیح است که فکر و نظر صحیح بدان رهنمون شود.[1]

کیشی انگیزهٔ خود از نگارش شرح را اینگونه بیان می‌کند که: وی مشاهده کرده است که برخی از اخوان، بدلیل آن که «وجود ذهنی گاه در برابر وجود خارجی قرار می‌گیرد، و گاه در برابر نفس الأمر، دچار این اشتباه شده‌اند که نفس الأمر و وجود خارجی را امری واحد پنداشته‌اند، لذا در نظر داشته منظور علماء از نفس الأمر را به نگارش درآورد و این انگیزه با مطالعهٔ رسالهٔ اثبات عقل خواجهٔ طوسی، قوی‌تر شده و منظور خود را عملی ساخته است.

لذا پس از شرح رسالهٔ خواجه، فصل مستقلی را به بیان مراد از نفس الأمر اختصاص داده است. و طی آن به بیان تفاوت وجود خارجی و «ما في نفس الأمر» نیز پرداخته است.

۲ ـ ۳) شرح مولا جلال الدین دوانی

دومین شرح نگاشته شده بر رسالهٔ اثبات عقل خواجه، مربوط به محقق دوانی می‌باشد.

۲ـ۳ـ۱) شرح حال مولانا محمّد بن اسعد دوانی (۸۳۰ ـ ۹۰۸ ق.)

جلال الدّین محمّد بن اسعد یا سعد، یا سعدالدّین اسعد[2] بن محمّد بن عبد الرحیم بن علی[3] کازرونی دوانی[4] صدیقی[5]، حکیم، متکلّم، مفسّر، فقیه، منطقی و شاعر آگاه به

---

۱. امیر المؤمنین (ع) می‌فرماید: «إنّ الحقّ لا یعرف بالرّجال، اعرف الحقّ تعرف أهله». (محمد ریشهری، میزان الحکمة، ج ۱، ص ۶۵۸. نیز نک: المناوی، فیض القدیر، ج ۱، ص ۲۸)

۲. مؤلف ریحانة الأدب همچنین احتمال داده نام وی محمد اسعد پسر سعد الدّین اسعد باشد که این امر ناشی از اختلاف عبارات اصحاب تراجم است. (ریحانة الأدب، ج ۲، ص ۲۳۲)

۳. طبقات اعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۲۰ – ۲۲۲، به نقل از اجازهٔ وی به عفیف الدین حفید صفی الدّین عبدالرّحمن صفوی، نسخهٔ ۸۹۳. (ذریعة، ج ۱، ش ۱۲۱۳).

۴. دوّان نام دهی است از دهستان حومهٔ بخش مرکزی شهرستان کازرون. (لغتنامه دهخدا، ج ۷، ص ۹۸۲۸)

۵. نسب وی به واسطهٔ محمّد بن ابی بکر، ربیب امیر المؤمنین علی (ع) به ابوبکر خلیفه می‌رسد. (ریحانة الأدب، ج ۲، ص ۲۳۲)

علوم متداول عصر خویش، به سال ۸۳۰ق. در دوان متولّد شد. علوم شرعی، مقدمات و پاره‌ای از علوم عقلی را نزد پدرش شیخ سعد الدین أسعد فراگرفت و سپس برای ادامهٔ تحصیل عازم شیراز شد و از محضر دانشمندانی همچون سیّد شریف جرجانی، مظهرالدّین محمد مرشدی، شهاب الإسلام عبداللّٰه بن میمون کرمانی مشهور به جبلی، محیی الدّین کوشکناری،[1] مولانا همام الدّین و شیخ صفی الدّین ایجی[2] استفاده کرد.

این دانشمند، نظر به قابلیّت و استعداد خدادادی، مدارج کمال را به سرعت طی کرده و در ایّام جوانی به صدارت امیرزاده یوسف بن میرزا جهانشاه برگزیده شد. ولی استعفا نموده و در مدرسهٔ بیگم که آنرا دار الأیتام می‌گفتند به تدریس مشغول شد.

در زمان دولت سلاطین آق قویونلو منصب قضاوت فارس به عهدهٔ وی گذارده شد.

محقق دوانی در عصر خویش مرجع استفادهٔ افاضل روم، خراسان و ترکستان بود. وی ابتدا در اصول عقاید، اشعری و نیز شافعی‌مذهب بود و عاقبت مستبصر گشت[3] و برخی آثار و اشعار وی دلیل قطعی تشیّع وی می‌باشند.[4] گفته شده است سبب استبصار وی آن بوده که هنگام تألیف حاشیهٔ سوم بر شرح تجرید قوشچی که در مطالب عمیقه غور می‌کرده، مشمول عنایت خداوندی شده، در مقام قیاس بین خلیفهٔ اوّل و امیرالمؤمنین علی (ع) از جهت مراتب علمیه، عدم کفایت خلیفهٔ اوّل را برای منصب امامت دریافته مستبصر گردید.[5]

---

۱. ریاض الجنّة، محقق زنوزی، تحقیق علی رفیعی، ج۲، ص ۲۹۶.

۲. تذکرة ریاض العارفین، ص ۳۱۹.

۳. طبقات اعلام الشّیعة، ج۴، ص ۲۲۱.

۴. از جمله رباعیات دوانی:

آن چار خلیفه‌ای که دیدی همه نغز — بشنو سخن لطیف و شیرین و ملغز
بادام خلافت از پی گردش حق — افکند سه پوست تا برون آید مغز

و نیز رباعی در مدح امیرالمؤمنین (ع):

ای مصحف آیات الهی رویت — وی سلسلهٔ اهل ولایت مویت
سرچشمهٔ زندگی لب دلجویت — محراب نماز عارفان ابرویت

نک: سید علی میلانی، نفحات الازهار، ج۱۰، ص ۲۳۵ به بعد.

۵. ریحانة الأدب، ج۲، ص ۲۳۲.

وی معاصر صدرالدّین دشتکی، معروف به استاد البشر و عقل حادیعشر بوده که هر کدام در شیراز مدرسهٔ مهمّی داشته و در ضمن با یکدیگر مباحثات عمیقی دارند بطوریکه در مواردی مانند شرح هیاکل النّور سهروردی، شرح تجرید، شرح مطالع، حلّ شبههٔ جذر اصمّ... تألیفات این دو توسّط یکدیگر مورد نقد و مناقشه قرار گرفته، در مقام معارضه و مباحثه دست به تألیفاتی زده‌اند.[1] پس از وفات صدرالدّین دشتکی، فرزندش غیاث الدّین این امر را ادامه داده به مباحثه با دوانی پرداخته است و این مباحثات حتی پس از وفات دو استاد همچنان در میان شاگردان دو مدرسهٔ آنها ادامه داشت. از جمله می‌توان به المحاکمة بین مدرستی الدّشتکی و الدّوانی خفری (ذریعه، ج ۲، ص ۱۳۴) و المحاکمات حسین الهی اردبیلی و... اشاره کرد. این امر ادامه داشت تا زمان مرحوم صدر المتألّهین که وی فلسفهٔ نوری سهروردی را به فلسفهٔ وجودی و حرکت جوهری تبدیل کرد که این مکتب به غیر از ملّا رجبعلی تبریزی[2] و ملا صالح مازندرانی تاکنون معارضی نداشته است.[3] آثار دوانی مورد توجه صدر المتألّهین بوده و در کتاب اسفار، به کرّات آراء وی را نقل کرده و با عناوین احترام‌آمیز از وی یاد می‌کند.

از شاگردان دوانی، می‌توان عالمانی همچون: محیوی لاری، حسن بن شاه بقال، محقق خواجه جمال الدین بن محمود شیرازی[4]، کمال الدین حسین بن عبد الحق الهی اردبیلی،[5] مولانا کمال الدین حسین میبدی یزدی، شیخ منصور باغنوی، امیر غیاث الدّین منصور و امیر جمال الدّین محمّد،[6] سیّد اسماعیل شنب غازانی[7] و سعد الدّین اسعد

۱. طبقات اعلام الشّیعة، ج ۴، ص ۲۲۱.

۲. صاحب رسالهٔ اشتراک لفظی وجود میان واجب الوجود و ممکنات (نسخهٔ خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره: ض ۱۲۲۳۱)

۳. طبقات اعلام الشّیعة، ج ۴، ص ۲۲۱.

۴. مولا احمد اردبیلی، عقلیات را نزد جمال الدین محمود خوانده است. (مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱، ص ۳۸)

۵. وی تعلیقاتی بر آثار دوانی دارد. از جمله: حاشیه بر شرح تجرید، شرح اثبات جوهر مفارق خواجه طوسی و اثبات واجب.

۶. ریاض الجنّة، محقق زنوزی، تحقیق علی رفیعی، ج ۲، ص ۲۹۶.

۷. از فحول علماء آذربایجان.

فرزند محقق دوانی[1] را نام برد.[2]

دوانی در شعر فانی تخلّص می‌کرد. در تاریخ وفات وی اختلاف است. از جمله سالهای ۹۰۲، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۱۸، ۹۲۲ ذکر شده. مؤلّف ریحانة الأدب یکی از دو تاریخ ۹۰۷ یا ۹۰۸ق. را اقرب به صحّت می‌داند. مزار وی در شیراز است.

از این دانشمند آثار و تألیفات زیادی بجا مانده برخی شمارهٔ این تألیفات را تا ۸۴ مورد برشمرده‌اند که در ذیل به نام برخی از آنها اشاره می‌رود:

۱. اثبات الواجب جدید

۲. اثبات الواجب قدیم

۳. اخلاق جلالی: لوامع الإشراق فی مکارم الأخلاق

۴. الأربعون السلطانیة (حدیث)

۵. ارثماطیقی: خواص و اعداد حروف

۶. اسرار حروف

۷. افعال العباد (خلق الأفعال یا خلق الأعمال و یا الجبر و الاختیار)

۸. افعال الله تعالی

۹. انشاء بدون واژهٔ تازی به نظم و نثر (فهرست نسخ خطی کتابخانه ملّی ملک، ج۷، ص ۱۰۰)

۱۰. انموذج العلوم

۱۱. الأنوار الشّافیة

۱۲. بستان القلوب

۱۳. تحفهٔ روحانی

۱۴. تحفة المنجّمین (در نجوم)

۱۵. تصوّف و عرفان

---

۱. تاریخ ادبیات ایران، ج۴، ص ۹۹.

۲. آقای علی دوانی، شرح زندگانی جلال الدّین دوانی را به طور مبسوط در کتابی با همین نام نوشته است: همراه با تقاریظ آقایان شریعتمدار، زنجانی، طباطبائی، و آیة الله سید شهاب الدین مرعشی، قم، ۱۳۷۵ ق.

۱۶. تعریف علم کلام

۱۷. تعلیقات بر شرح عقاید عضدیّه

۱۸. تفسیر شامل:

ـ سوره‌های کافرون، اخلاص و معوّذتین (تفسیر القلاقل)

ـ آیهٔ اسراف

ـ آیهٔ «و للّٰه الأسماء الحسنی»

ـ آیهٔ «یا أیها الّذین آمنوا خذوا زینتکم عند کلّ مسجد»

۱۹. تنویر المطالع جدید (حاشیه بر حاشیهٔ دشتکی بر شرح مطالع قطب الدین رازی)

۲۰. تنویر المطالع قدیم

۲۱. التّوحید

۲۲. التّهلیلیّة

۲۳. ثبت (ذکر مشایخ خود)

۲۴. جبر و اختیار = خلق الأعمال = افعال العباد

۲۵. جوابیه (جواب اعتراض بر خطبهٔ زوراء)

۲۶. حاشیه بر تهذیب المنطق و الکلام = العجالة

۲۸. حاشیه بر زوراء = شرح زوراء

۲۹. حاشیه اوائل کتاب محاکمات ملا قطب

۳۰. حاشیه بر شرح اشارات

۳۱. حاشیه بر اوائل شرح چغمینی (در علم هیأت)

۳۲. حاشیه بر حواشی میر سید شریف جرجانی

۳۳. حاشیه بر شرح آداب البحث سمرقندی (شرح مسعود شروانی)

۳۴. حاشیه بر حواشی میر سید شریف جرجانی بر شرح شمسیه

۳۵. حاشیه بر شرح شمسیه قدیم و جدید

۳۶. حاشیه بر اوائل شرح عضدی بر مختصر الاصول ابن حاجب

۳۷. حاشیه بر محاکمات

۳۸. حاشیه بر الأنوار لعمل الأبرار (للأردبیلی) (فی الفقه الشافعی)

۳۹. حقوق پدران و مادران

۴۰. حقیقة الانسان و الرّوح الجوّال فی العوالم

۴۱. حلّ مغالطه جذر أصمّ

۴۲. دیوان اشعار

۴۳. رساله اثبات تکلم حقّ جلّ و علا

۴۴. رساله در ایمان فرعون

۴۵. رساله در تحقیق جبر و اختیار (به فارسی)

۴۶. رسالهٔ خلخالیّة

۴۷. رساله در خواصّ حروف به فارسی (شاید همان تحفه روحانی باشد)

۴۸. شرح اثبات جوهر مفارق خواجه نصیرالدین طوسی = شرح رسالهٔ نصیریه در تحقیق معنی نفس الأمر

۴۹. شرح خطبة الطوالع (در کلام)

۵۰. شرح رباعیات خودش (برای قیصر روم)

۵۱. شرح ابیاتی از اشعار حافظ:

ـ شرح غزل: در همه دیر مغان نیست چو من شیدائی.

ـ شرح بیت: دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند.

ـ شرح بیت: پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت.

۵۲. شرحی بیتی از گلشن راز

۵۳. شرح العقائد العضدیة

۵۴. شرح القصائد العضدیة

۵۵. شرح کلمتی الشهادة

۵۶. شرح هیاکل النور سهروردی

۵۷. شرح قصیدهٔ ابو علی بغدادی در علم هیأت

۵۸. شرح سی فصل خواجه نصیر الدین طوسی

۵۹. شرح شمسیه

۶۰. شرح تحریر اقلیدس خواجه نصیر الدین طوسی

۶۱. شرح اربعین حدیث محیی الدین یحیی بن شرف نووی

۶۲. دیوان المظالم

۶۳. روضة القلوب (منسوب به دوانی و دیگران)

۶۴. صیحه و صدا

۶۵. الطبقات الجلالیة فی حواشی شرح التجرید من الجدید (شامل سه حاشیهٔ قدیم، جدید و اجد)

۶۶. رسالة فی التّشبیهات الواقعة فی دعاء الصّلوة

۶۷. عشرتنامه (فارسی)

۶۸. عدالت‌نامه (اخلاق)

۶۹. علل و ممکنات (نام رساله مستنبط است)

۷۰. قلمیّه

۷۱. مراتب التوحید

۷۲. شرح الغزل (در این اثر تصریح به تشیع وی شده است)

۷۳. رسالة العشریة

۷۴. رسالة فی علم النفس

۷۵. مقالاتی در منطق

۷۶. مقدمهٔ شرح گلشن راز

۷۷. نور الهدایة فی الإمامة

۱ـ۳ـ۲) معرفی شرح محقق دوانی بر رسالهٔ اثبات عقل خواجه طوسی

این شرح متوسط، به صورت مزجی و انتقادی است که در مواضع متعدد[۱] به نـقد دقیق ادلّه و مقدّمات مصنّف پرداخته و نکات بدیعی را خاطر نشان می‌سازد.

شارح پس از اشاره و تبیین نقاط ضعف مقدمات، در نهایت اظهار می‌دارد که صرف نظر از موارد منع که تاکنون بر شمرده است، چنانچه مقدمات مصنف را بپذیریم و آنها را تمام بدانیم، در نهایت آنچه برهان خواجه می‌تواند اثبات کـند، تـنها مـوجودی مـجرد است. لذا نمی‌توان آنچنانکه خواجه نتیجه گرفته است، آن را عقل کل نامید چراکه برهان وی، بالفعل بودن آن موجود از جمیع جهات را ثابت نمی‌کند بلکه تنها بالفعل بودن از حیث تمثل به معقولات مذکور را اثبات می‌کند ولی جایز است که موجود مذکور صفات منتظره‌ای غیر از آن معقولات هم داشته باشد.

با توجه به انتقادات ریشه‌ای دوانی نسبت به برهان خواجه، مولا عبداللّه افندی در ریاض العلماء، ضمن بر شمردن رسالهٔ عقول مجرّد در عداد آثـار خـواجـه نـصیر الدیـن طوسی، گوید: این رساله مختصر بوده و فاضل دوانی آن را شرح و ردّ کرده است.[۲]

دوانی در پایان شرح خود، به کلامی عمیق که در خصوص نفس الأمـر دارد اشـاره کرده است و از خداوند درخواست کرده تا توفیق نگارش را عنایت کند.[۳]

۲ ـ ۴) حاشیهٔ شمس الدین محمد گیلانی (ملا شمسا) بر متن رسالهٔ خواجه و شرح دوانی بر آن

ملا شمسا تعلیقه‌ای بر متن رساله و شرح دوانی دارد که طی آن برهان خواجه را رد کرده است.

---

۱. دوانی در سیزده موضع به نقد برهان خواجه پرداخته است. اهم این موارد پیش از این مورد اشاره قرار گرفت.

۲. عبارت ریاض العلماء چنین است: «و هي مختصرةٌ و قد شرحها و ردّها الفاضل الدّواني» (ریاض العلماء، ج۵، ص ۱۶۲)

۳. دوانی در حاشیه بر شرح تجرید، در خصوص نفس الأمر سخن گفته که متن آن در تعلیقات آمده است.

۲ـ۴ـ۱) شرح حال شمسا گیلانی (ـ ۱۰۹۸؟ ق.)

شمس الدین محمد معروف به شمسا[۱] گیلانی (جیلانی) اصفهانی، محقق و حکیم شیعه، مقارب به عصر ملا رجبعلی تبریزی (– ۱۰۸۰ ق.) و محقّق خوانساری[۲] (۱۵۶ – ۱۰۹۶ق.) و شاگرد شیخ بهائی[۳] و میرداماد استرآبادی[۴] و همچنین صدر المتألّهین[۵] شیرازی بوده و با وی مکاتبه داشته است. این دو، روابط دوستانه‌ای با هم داشته‌اند.

مرحوم دکتر صفا در تاریخ ادبیات خود وی را کثیر السّفر توصیف کرده و گوید: «وی عمر خود را در سفرهای پیاپی به زیارتگاه‌ها همچون مکّه و مشهد می‌گذرانـد و چـند گاهی در مکه مجاور بود».

چنانکه در رسالةٌ في علم الله که به سال ۱۰۴۸ ق. در مکّه نوشت خود را «محمد الشّهیر بشمسا گیلانی... المجاور بمكة» معرفی نمود و در رسالهٔ دیگری که یکسال پیش از آن در ماه صفر ۱۰۴۷ ق. دربارهٔ وجود واجب و هستی مخلوقات پرداخته، به اقامت خود در حجاز اشاره نموده است.

پیش از آن در سال ۱۰۴۵ ق. که رساله‌ای در اثبات حدوث عالم می‌نوشت، به اتمام آن در شهر مشهد اشاره نمود و سپس رساله‌ای دیگر از او به نام مسالك اليقين می‌بینیم که آن را به سال ۱۰۶۰ ق. در مشهد به پایان رسانید».[۶]

مرحوم شمسا بیشتر مشرب کلامی داشته، برخلاف ملاصدرا قائل به حدوث دهری

---

۱. مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی در طبقات اعلام الشّیعة، ج۵، ص ۲۶۶ از سه تن دیگر با عنوان شمسا یـاد می‌کند: ۱. شمسا گیلانی شاعر در قرن ۱۲ق. (ذریـعه، ج۶: ش ۵۱۱ ...) ۲. شـمسا شـیرازی ـ هـادی شیرازی (ـ ۱۰۸۱ ق.). ۳. شمسا کشمیری.

۲. همان.

۳. مؤلف طبقات اعلام الشّیعة ضمن برشمردن آثار وی از شرح خلاصة الحساب لاستاذه البهائی نام می‌برد.

۴. تاریخ ادبیات در ایران، دکتر صفا، ج ۵/۱، ص ۳۲۵.

۵. طبقات اعلام الشّیعة، ج۵، ص ۲۶۶، ضمن بر شمردن آثار وی می‌گوید: «و له أسئلة سألها عـن أسـتاذه ملاصدرا». پاسخ صدرا به سؤالات شمسا، در حاشیهٔ مبدأ و معاد صدر المتألّهین با چاپ سنگی چاپ شده است.

۶. تاریخ ادبیات در ایران، دکتر صفا، ج ۱ / ۵، ص ۳۲۵.

و قدم زمانی است. وی همانند استاد خود میرداماد،[1] در صدد هماهنگ ساختن باورهای شیعه و بنیادهای فکری فلسفه بوده است.[2]

از جمله شاگردان وی می‌توان به علی قلی قرچغای خان[3] متولد ۱۰۲۰ق. و فخرالدین المشهدی[4] (ـ ۱۰۹۷ق.)، محمد الخمامی شمس الدّین بن نصیر[5] اشاره نمود. سال وفات وی در فهرست کتب خطی کتابخانه آیت اللّه مرعشی نجفی، ۱۰۹۸ ذکر شده است.[6]

از تألیفات شمسا می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

۱. اثبات الواجب.

۲. اثبات وحدة الواجب.

۳. اسرار الآیات.

۴. اسئله از ملاصدرا.

۵. اظهار الکمال علی أصحاب الحقیقة و الحال.

۶. رساله در اعمال ضرب.

۷. رسالةٌ فی أنّ المفهوم الذی ینتزع من الحقیقة انتزاعاً بحسب نفس الأمر قسمان.[7]

۸. رسالةٌ فی أنّ الواحد الحقیقی لایصدر عنه الّا الواحد

۹. رسالة البرهانیّة فی تحقیق علم الواجب = علم الواجب = اثبات علم الواجب

۱۰. برهان توحید

۱۱. رسالة البرهانیة النوریة

۱۲. بساطة الوجود الّذی لا سبب له

---

۱. فهرست کتب خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۵، ص ۲۰۵.

۲. همان

۳. صاحب احیاء حکمت (ذریعه، ج۴، ش ۱۴۸۳؛ طبقات اعلام الشّیعة، ج۵، ص ۲۶۶)

۴. صاحب تفسیر الفاتحة (ذریعه، ج ۴، ش ۱۴۸۳؛ طبقات اعلام الشّیعة، ج۵، ص ۲۶۶)

۵. وی به سال ۱۰۴۲ق. نهایة الأحکام علامهٔ حلی و نیز مقالهٔ شیخ بهائی درسجدات القرآن را کتابت نمود. (طبقات اعلام الشّیعة، ج۵، ص ۲۶۷)

۶. فهرست کتب خطی کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ج ۲۹، ص ۲۵۱.

۷. ریاض العلماء، ج۷، ص ۱۵۳، به خط مؤلّف.

۱۳. بیان لزوم الفساد علی تقدیر تعدّد الواجب بالذّات
۱۴. التّحقیقات فی أحوال الموجودات
۱۵. تحقیق عینیة الوجود للواجب و وحدته
۱۶. رسالةٌ فی تحقیق معنی الکلّی
۱۷. تفسیر سورهٔ اخلاص
۱۸. تفسیر سورهٔ انسان
۱۹. رساله در توحید
۲۰. حاشیه اثبات عقل خواجه طوسی (جای گفتگو)[۱]
۲۱. حاشیه بر حاشیه خفری بر شرح تجرید قوشچی
۲۲. حاشیه بر حاشیه دوانی بر شرح تجرید قوشچی
۲۳. حاشیه بر شرح جدید تجرید قوشچی
۲۴. حاشیه بر شرح قدیم تجرید قوشچی
۲۵. حاشیه بر شرح حکمة العین
۲۶. حاشیه بر شرح هدایة الحکمة
۲۷. حاشیه بر معالم: فصول الأصول
۲۸. حدوث العالم
۲۹. الحکمة المتعالیة
۳۰. دفع شبههٔ ابن کمونه
۳۱. دیوان اشعار
۳۲. رسائل شمسا
۳۳. سخنان فلسفی
۳۴. شرح خلاصة الحساب شیخ بهائی

---

۱. از این رساله در ذریعه و احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی تألیف مرحوم مدرس رضوی، یاد نشده است.

۳۵. رسالةٌ في الفرق بين الموجبة و السّالبة و معنى نفس الأمر
۳۶. مسالكُ اليقين
۳۷. رسالة في معنى الامامة و الأمانة
۳۸. النورية
۳۹. رساله در وجود واجب و هستی مخلوقات
۴۰. وجودیّه[۱]

۲ـ۴ـ۲) معرفی حاشیهٔ شمسا گیلانی

شمسا در این حاشیه ابتدا متن کامل رسالهٔ خواجه را آورده و سپس خلاصهٔ استدلال وی را ذکر می‌کند. و پس از آن این برهان را به سه وجه ردّ می‌کند:[۲]

وجه اول: لازمهٔ قول خواجهٔ طوسی آن است که موجودی ازلی قائم به نفس، غیر از واجب الوجود ـ جلّ شأنه ـ وجود داشته باشد. وی این امر را به اجماع مسلمین و به براهین عقلی منتفی می‌داند.[۳]

وجه دوم: مبنای برهان خواجه، لزوم وجود مطابَق برای قضایای صادق است و این مطابَق باید غیر از مطابِق باشد زیرا مطابقت بین دو امر است. پس اثنینیّت و غیریت در اینجا لازم است.[۴] لذا وجود عقلی مفارق لازم می‌آید.

شمسا در مطابقت، تغایر بالشّخص را لازم نمی‌داند و معتقد است تغایر اعتباری برای حصول مطابقت کفایت می‌کند.[۵]

وجه سوم: از آنجا که «ما سوی اللّٰه» حادث است، جمیع ما سوی اللّٰه در ازل معدوم بوده و معدوم بما هو معدوم هیچ چیزی برایش ثابت نیست و همه چیز به نحو سلب

۱. با توجه به اشتراک موضوعی برخی از آثار با یکدیگر، احتمال دارد برخی از آثار شمسا با بیش از یک عنوان و به طور مکرر معرفی شده باشد.
۲. همانطور که گذشت، شمسا متکلم و قائل به حدوث دهری می‌باشد.
۳. شمسا در این موضوع تفصیل مطلب را به رسالهٔ خود با عنوان حدوث العالم ارجاع می‌دهد.
۴. مقدمهٔ دوم برهان خواجه.
۵. دوانی نیز در شرح خود که شمسا ناظر بدان نیز هست، به این امر تصریح کرده است.

بسیط تحصیلی از آن مسلوب است، حتی ذات و ذاتیات آن. پس عقد قضیّهٔ موجبه صادقیه ازلیه، چه خارجیه و چه ذهنیه، صحیح نیست. لذا قضیه «یک، نصف دو است» و «کل از جزء بزرگتر است»، به نحو ازلی، هم صادق است و هم کاذب زیرا در صورت صدق، وجود یک و دو در ازل لازم می‌آید که مخالف عقل و نقل است.

وی قائل به وجود کلی طبیعی از نوع مجردات، در خارج می‌باشد، ولی حدوث آن را دهری می‌داند، نه زمانی.[1]

۲ ـ ۵) حاشیهٔ مولا حسین الهی اردبیلی بر متن رسالهٔ خواجه و شرح دوانی بر آن

مولا حسین الهی اردبیلی نیز تعلیقه‌ای بر متن رساله و شرح دوانی نگاشته است.

۲ـ۵ـ۱) شرح حال مولا حسین بن عبد الحق الهی اردبیلی (۸۷۰ـ ۹۵۰ ق.)

کمال الدین حسین بن خواجه شرف الدین عبد الحقّ اردبیلی، عارف صوفی، از مریدان شیخ حیدر صفوی[2] (ابن شیخ صفی الدین اردبیلی ـ جدّ شاهان صفوی ـ)، آنچنانکه از آثارش بر می‌آید، عالم، فاضل، شاعر و متبحّر در علوم عقلی و نقلی است. وی به سال ۸۷۰ ق. در اردبیل زاده شد. به امر شیخ حیدر برای آموزش به خراسان رفت.[3] چندی در هرات به ندیمی امیر علیشیر نوایی و شاهزاده غریب میرزا اختصاص داشته. همچنین در حوزهٔ درس شیراز حاضر شده و از محضر هر دو استاد وقت، صدر الدّین دشتکی و جلال الدّین دوانی[4] بهره برد و سپس راهی هرات شد.[5] وی تألیفاتی بنام شاه اسماعیل صفوی نگاشت.[6] گویند او اولین کسی است که در شرعیات مطابق مذهب

---

۱. قبلاً اشاره شد که شمسا در زمینهٔ حدوث دهری با استاد خود میرداماد هم‌عقیده است.
۲. فهرست کتب خطی کتابخانه ملی، ج ۱۱، ص ۷۵۱، ش ۲۲۹۸/۴ /ع.
۳. اجازهٔ دوانی به الهی اردبیلی: ذریعه، ج ۱، ش ۱۲۱۲. سید محسن امین متن اجازه را در اعیان الشیعه، ج ۶، ص ۵۳ آورده است.
۴. فهرست کتب خطی کتابخانه آستان قدس، ج ۴، ص ۲۲۱.
۵. روضات الجنات، چاپ سنگی، ص ۱۸۵.
۶. ذریعه، ج ۹، ش ۵۵۱، ج ۲۳، ش ۸۶۱۰، ج ۲۶، ش ۵۹۵.

شیعه، آثاری به فارسی تصنیف کرد. شرح حال مفصّل وی در ریاض العلماء[1] به نـقل از تحفهٔ سامی[2] آورده شده.

نظر به مجاهدتهای این عالم بزرگ جهت نشر معارف شیعه بخصوص به زبان فارسی (که می‌توانست عاملی برای ترویج بیشتر این معارف میان فارسی‌زبانان بـاشد) گـاه از سوی مخالفان به غلوّ و یا تسنّن نسبت داده شده که با نظری به آثار و مؤلفات وی، کذب این ادّعا روشن می‌شود. وی نماز جمعه را در زمان غیبت جایز نمی‌شمرد و میل شدیدی به تصوّف و عرفان داشت.[3]

از دیگر اساتید وی می‌توان به امیر غیاث الدّین دشتکی و امیر جمال الدّین عطاء اللّه بن فضل اللّه[4] و نیز مولی علی آملی از علماء بزرگ که با دو واسطه از شیخ فاضل مقداد سیوری روایت می‌کند، اشاره کرد.

تخلّص وی در شعر، الهی بوده است. وی پس از تکمیل تحصیلات و أخذ اجازه از اساتید، به اردبیل بازگشته در بقعهٔ شیخ صفی به تدریس پرداخت. از جمله شاگردان وی می‌توان به فرزندش ملا محمد بن حسین و میر خلیل رضوی کرمانی اشاره کرد.[5]

الهی اردبیلی به سال ۹۵۰ق. در اردبیل دیده از جهان فرو بست.[6] تعداد زیادی از آثار و تألیفات وی به صورت شرح و تعلیقه است. آنچه از آثار وی که دیده شـده در ذیـل می‌آید:

۱. اساس القواعد در شرح فوائد شیخ بهائی (در حساب)

۲. رساله در امامت (ترکی)

۳. رساله در امامت (فارسی)

---

۱. ریاض العلماء، ج ۲، ص ۹۸؛ روضات الجنات، ص ۱۸۵.

۲. تألیف سام میرزا فرزند شاه اسماعیل صفوی.

۳. ریاض العلماء، ج ۲، ص ۹۹؛ روضات الجنات، ص ۱۸۵.

۴. همان.

۵. ذریعه، ج ۶، ش ۶۷۷ و ج ۲۶، ش ۱۴۱۷.

۶. ذریعه، ج ۱۴، ص ۱۲۵؛ هديّة العارفين، ج ۵، ص ۳۱۸؛ رياض الجنّة، تعليقات، ج ۲، ص ۴۷۱، تاریخ فوق الذکر و نیز سال ۹۳۷ به عنوان قول دیگر ذکر شده است.

۴. ترجمهٔ مهج الدعوات

۵. ترجمه نهج البلاغه

۶. تفسیر الهی (عربی)

۷. تفسیر الهی (فارسی) در دو جلد

۸. تلخیص تحریر اقلیدس (هندسه)

۹. التوحید علی التجرید: شرح تجرید العقائد جدید (کلام)

۱۰. حاشیه بر بیست باب خواجه طوسی (اسطرلاب)

۱۱. حاشیه بر تحریر اقلیدس

۱۲. حاشیه بر حاشیهٔ دشتکی بر شرح جدید تجرید

۱۳. حاشیه بر حاشیهٔ قدیم دوانی بر شرح جدید تجرید

۱۴. حاشیه بر حاشیه شریفی بر شرح مطالع

۱۵. حاشیه بر شرح دوانی بر رساله اثبات عقل خواجه طوسی (محل گفتگو)

۱۶. حاشیه بر شرح تجرید (جدید قوشچی)[1]

۱۷. حاشیه بر شرح تذکرهٔ نصیریه (هیئت)

۱۸. حاشیه بر شرح چغمینی (هیئت)

۱۹. حاشیه بر شرح شمسیه قطب الدین

۲۰. حاشیه بر شرح عضدی بر مختصر ابن حاجب: جواهر التحقیق

۲۱. حاشیه بر شرح عضدی بر منتهی السّؤل و الأمل فی علمی الأصول و الجدل

۲۲. حاشیه بر شرح مطالع قطب الدین

۲۳. حاشیه بر شرح مواقف

۲۴. حاشیه بر شرح هدایه میبدی (شرح فاضل ابهری)

۲۵. حاشیه بر قواعد الأحکام علامه حلی

---

۱. در کشف الظنون آورده وی اولین کسی است که بر این شرح حاشیه نگاشته است ولی پیش از او دوانی و دشتکی حواشی ثلاث را بر این کتاب نوشته‌اند.

۲۶. حاشیه بر مختصر حاجبی
۲۷. دیوان اشعار
۲۸. شرح اثبات واجب دوانی[1]
۲۹. شرح اشکال التأسیس (هندسه)
۳۰. شرح ارشاد یا فقه فارسی (ترجمه ارشاد)
۳۱. شرح تهذیب طریق الوصول الی علم الأصول، علامه حلّی.
۳۲. شرح گلشن راز
۳۳. شرح نهج البلاغه (نهج الفصاحة)
۳۴. حاشیه بر شرح عضد الدین ایجی بر منتهی السؤل و الأمل فی علمی الأصول و الجدل از عثمان بن عمر بن حاجب
۳۵. رساله در فراست.
۳۶. فضائل الأئمة الإثنا عشر و أدلّة إمامتهم.
۳۷. کشف الأسرار (عرفان).
۳۸. محاکمات بین طبقات صدریّه و جلالیّه.[2]
۳۹. منطق.[3]

۲ـ۵ـ۲) معرفی حاشیهٔ مولا حسین الهی اردبیلی

این حاشیهٔ مختصر، دارای خطبهٔ آغاز و انجام بوده[4] و تعلیقه‌ای است انتقادی و شامل نکات دقیق و عمیق. محشی در اولین تعلیقه، بر اولین مقدمهٔ مصنف ایراد گرفته، از طریق عینیت علم خداوند و ذات مقدس او، اظهار می‌دارد که می‌توان نفس الأمر را علم

---

۱. شیخ محمد بن احمد گیلکی شرحی بر این شرح نوشته است.
۲. احتمالاً همان حواشی اردبیلی است بر حواشی این دو استاد بر شرح تجرید.
۳. در ج ۱۱ فهرست کتب خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی شماره ۴۰۵۶/۱ ـ رساله‌ای با عنوان منطق اردبیلی از محمد حسین اردبیلی معرفی شده که با توجه به اختلاف نام، بعید به نظر می‌رسد مؤلف آن الهی اردبیلی باشد.
۴. تنها نسخه کتابخانهٔ آیت اللّه مرعشی دارای خطبه‌های آغاز و انجام است.

واجب تعالی دانست. لذا وجود موجودی غیر از واجب ثابت نمی‌شود.

همچنین در سه مورد دیگر نیز ایرادات دقیقی بر مصنّف وارد می‌داند.[1]

وی دست کم در هفت موضع بر شارح (دوانی) نیز ایراد اشکال می‌کند و برخی مطالب را نیز شرح و بسط می‌دهد.

محشّی در این اثر همچنین به بیان مختصر معنای نفس الأمر و نقل قول شارح مقاصد (علامه تفتازانی) در این زمینه پرداخته، و نیز در بخشی از تعلیقه، به مناسبت، اشاره به بحث قدم عقل اول، و نیز نحوهٔ علم واجب تعالی به اشیاء و بحث عنایت ازلی دارد.

۲ ـ ۶) شرح مولا محمد حنفی هروی

مولا محمد حنفی هروی نیز بر رسالهٔ اثبات عقل خواجه شرحی دارد.

۲ـ۶ـ۱) شرح حال مولا حنفی هروی (زنده به سال ۹۲۵ ق.)

محمّد شمس الدین حنفی هروی (تبریزی ـ رومی) معاصر جلال الدین دوانی بوده است. در حبیب السیر آورده: «وی به سال ۹۱۶ ق. از هرات به ماوراء النهر رفت و منظور نظر... عبداللّه خان شیبانی واقع شده به منصب صدارت سرفراز شده، بعد از چندگاه دست از تکفّل آن شغل بازداشت و حالا هم در آن بلده است و به درس و افاده اشتغال دارد.» مرحوم سعید نفیسی در تاریخ نظم و نثر... علت عزیمت وی از آذربایجان به ماوراءالنّهر را اختلاف مذهبی وی که سنی متعصب بوده با سلسلهٔ صفویه دانسته، همچنین می‌نویسد: «[وی] در بخارا حصن حصین، شمایل ترمذی و تفسیر بیضاوی را درس می‌داد و شعر را نیکو می‌سرود.» حنفی در همان شهر در اثر بیماری درگذشت. در هدیة العارفین سال وفات حنفی، ۹۰۰ ق. ذکر شده که نظر به مطالب فوق نمی‌تواند صحیح باشد. همچنین تاریخ تألیف شرح ملا حنفی بر رسالهٔ مورد بحث نیز ۹۲۲ ق. و تاریخ کتابت یکی از نسخ شرح که در زمان حیات وی نوشته شده است، ۹۲۵ ق. می‌باشد.

از آثار ملا حنفی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

---

۱. به برخی از این ایرادات پیش از این اشاره شد.

۱. آداب البحث و المناظرة

۲. رسالة انّما يجب

۳. حاشيه بر حاشيهٔ مير سيد شريف جرجانی بر شرح شمسيه

۴. حاشيه (شرح) اثبات واجب قديم دوانی

۵. حاشيه بر شرح مولی حسين اردبيلی بر اثبات واجب جديد دوانی

۶. حاشيه بر شرح محمد تبريزی بر اثبات واجب جديد دوانی

۷. حاشيه بر شرح شمسيّه

۸. حاشيه بر شرح كشاف

۹. الدّلالات اللّفظيّه

۱۰. شرح آداب البحث مختصر ميبدی

۱۱. شرح آداب البحث عضدالدين ايجی با عنوان ميزان الأدب (هدية العارفين، اسماعيل پاشا بغدادی، ج ۲، ص ۲۱۸)

۱۲. شرح اثبات جوهر المفارق خواجه نصيرالدين طوسی (جای گفتگو)

۱۳. رسالة فی النقيض

۱۴. رسالةٌ فی معنی العلم و أقسامه

۱۵. رساله در حمد و شكر

۱۶. رساله در تمام مشترك (منطق)

۲ـ۶ـ۲) معرفی شرح مولا محمّد حنفی هروی

اين شرح به سال ۹۲۲ ق. در هرات نوشته شده است. شرح مزجی متوسطی است كه شارح سعی كرده در آن نكات انتقادی و توضيحی مطرح نمايد.

حنفی در اين رساله به دو شرح كيشی و دوانی ناظر بوده و بخش عمدهٔ نكات و انتقادات وارده از سوی دو شارح مذكور را در شرح خود گنجانده است. وی از هر كدام از دو شارح، حدود بيست بار مطالبی را نقل كرده. نكتهٔ قابل توجه در اين شرح آن است كه هر چند شارح در پايان رساله، اشاره می‌كند به اينكه «كلام قوم» را در اين مقام آورده

است، لكن در برخی از مواردی که نقل مطلب کرده، به این نکته کـه مـطلب مـنقول از دیگری است اشاره‌ای نمی‌کند به طوری که خواننده، مطلب مـذکور را کـلام شـخصی حنفی می‌پندارد. هر چند در مواردی نیز با عبارات «قیل، کذا قیل، کما قیل، وقع في بعض الشروح» به منقول بودن مطلب اشاره کرده است.

در موارد محدودی نیز در حواشی مختصری که خود بر شرحش نـوشته است، بـه مأخوذ بودن مطالب اشاره کرده است. در مجموع جز چند نکته، می‌توان گفت این شرح حاوی مطلب جدیدی نمی‌باشد. وی در موارد محدودی نیز مطالب دو شرح مذکور را نقد کرده است.

حنفی در پایان رساله، به نحوهٔ وجود قضایای کاذب در نفس الأمر (که به نحو تصوّری موجود است نه به نحو تصدیقی) و نیز نسبت بین وجودات ذهـنی، خـارجـی و نـفس الأمری، اشاره کرده است.

۲ ـ ۷) شرح شیخ احمد جندی[1] (قرن دهم هجری قمری)

شیخ احمد جندی نیز بر رسالهٔ اثبات جوهر مفارق خواجهٔ طوسی شرحی دارد.

۲ـ۷ـ۱) شرح حال شیخ احمد جندی

مولانا احمد جندی[2] از دانشمندان قرن دهم هجری قـمری است. وی تألیـفاتی در

---

۱. جَند در منابع به چند معنا آمده است که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:
الف) نام شهری در ترکستان بر کرانهٔ سیحون (سمعانی، انساب)
ب) نام طائفه‌ای از ترکان که در قریه‌ای در بخارا ساکن شدند. (یاقوت حموی، معجم البلدان)
ج) نام دهی است در حوالی اهر (لغتنامهٔ دهخدا)
د) شهری است در یمن (زرکلی، الأعلام، ج۷، ص ۱۵۱)

۲. در منابع، از افراد مختلفی با نسبت «جندی» یاد شده است از جمله:
الف) ابو الحسن احمد بن محمد بن الجندی. وی در قرن پنجم می‌زیسته وی استاد شیخ ابوالعباس احمد بن علی نجاشی و راوی حدیث بوده است. (سمعانی، انساب، ج۵، ص ۶۴۰)
ب) شرف الدین احمد بن محمود بن جندی. وی ادیب و از اهالی جند و در نواحی جیحون بوده است. به هنگام تصنیف کتاب خود اقلید در بخارا بوده و در حدود سال ۷۰۰ هجری قمری می‌زیسته است. ←

حکمت، منطق، تفسیر و کلام دارد. از این دانشمند شرح حال دقیقی در دسترس نمی‌باشد.

احتمالاً وی در نیمهٔ دوم قرن دهم هجری در سمرقند درگذشته است.[1] برخی از آثاری که در منابع به جندی نسبت داده شده، عبارتند از:

۱. شرح آداب البحث قاضی عضدالدین ایجی[2]

۲. حاشیه بر عقائد نسفی

۳. حاشیه بر شرح عقائد عضدی[3]

۴. رسالة التوحید

←

(زرکلی، الأعلام، ج ۱، ص ۲۵۴)

ج) مؤیدالدین جندی: مؤید بن محمود بن صاعد بن محمد الحاتمی، صوفی، شارح فصوص الحکم ابن عربی، متوفی بعد از ۶۹۱ هجری قمری. (اسماعیل پاشا بغدادی، هدیة العارفین، ج ۲، ص ۴۸۴)

د.) محمد بن یوسف بن یعقوب ابو عبدالله بهاءالدین الجندی، از مورخین ثقهٔ یمن. اهل جَند (در ۵۸ فرسخی صنعا)، عهده‌دار منصب «حسبه» در عدن بوده و کتاب وی السلوک فی طبقات العلماء و الملوک مشهور به طبقات جندی، مشهور و محل اعتماد بوده است. وی به سال ۷۳۲ ه‍ ق. درگذشته است. (زرکلی، الأعلام، ج ۷، ص ۱۵۱)

۱. در شرح احوال مولانا صادق حلوائی، از احفاد شمس الأئمه حلوائی آمده است:

«وی در سمرقند پا به عرصهٔ وجود نهاده و تحصیلات ابتدائی را در محضر «مولانا احمد جندی» به پایان رساند. وی پس از درگذشت استادش به عزم حج راه هند را در پیش گرفت... آوازهٔ مدرسهٔ «محمدی خواجه» واقع در لاهور... به دوردست‌ها رسیده بود. مولانا حلوائی مدتی در این مدرسه تدریس نمود و چون اوضاع آن بعد از درگذشت ملا پیر محمد خان شیروانی (مؤسس مدرسه) در سال «۹۶۹» به هم خورد...»

احتمالاً استاد «مولانا حلوائی» مذکور، مولا احمد جندی مورد نظر بوده و با توجه به تقدم وفات وی نسبت به تاریخ وفات ملا پیر محمد خان یعنی سال ۹۶۹ ق.؛ و از طرفی تأخّر تألیف شرح وی نسبت به شرح مولا محمد حنفی هروی که به سال ۹۲۲ قمری تألیف شده و جندی در شرح خود ناظر به آن است، می‌توان وی را متوفی میان این دو تاریخ دانست.

۲. کشف الظنون، ج ۱، ص ۴۱.

۳. فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۲۳، ص ۷.

۵. الکلم الطیّب (تفسیر) شرح کلمهٔ توحید و شهادت[1]

۶. حاشیه بر شرح شمسیه[2]

۷. رساله در تحقیق تمام مشترک[3] (منطق)

۸. شرح رسالهٔ اثبات عقل خواجه نصیرالدین طوسی (جای گفتگو)

۲ـ۷ـ۲) معرفی شرح شیخ احمد جندی بر رسالهٔ اثبات عقل خواجهٔ طوسی

این شرح متوسط نیز مزجی بوده و شامل نکات توضیحی و گاه انتقادی می‌باشد.

جندی در این رساله، ناظر به شروح کیشی، دوانی و حنفی می‌باشد و در هر مورد که مطلبی را نقل می‌کند، با عبارت «قیل، قد یناقش، قد یقال...» منقول بودن مطلب را مورد اشاره قرار می‌دهد. همچنین جندی از کتب شیخ اشراق و کتاب شرح مقاصد، شفا، الجمع بین رأیی الحکیمین، حاشیه تجرید الاعتقاد و حاشیهٔ مطالع مطالبی را نقل می‌کند.

جندی در برخی موارد مناقشات وارده بر برهان خواجه را نقد کرده و بدان پاسخ می‌دهد و گاه کلام آنها یا کلام مصنف را توجیه می‌کند و سعی در ایجاد توفیق میان دو عبارت دارد.

وی در ادامه، اشاره دارد به کیفیت علم واجب و نیز علم مبادی به اشیاء همچنین به مقارنه میان نفس الأمر و عقل فعال پرداخته و نظر خود را در این موارد بیان می‌دارد و با علامه تفتازانی در خصوص نحوهٔ مطابقت قضایای صادق با نفس الأمر، به معارضه بر می‌خیزد.

جندی نیز مانند برخی دیگر از شارحین، بـه طـور مـفصل بـه تـبیین مـعنا و نسـبت وجودات ذهنی، خارجی و نفس الأمری پرداخته و برخی اشکالات را در این زمینه نقل و به آنها پاسخ می‌دهد.

---

۱. کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)، نسخه خطی شماره ۸۳۳۶.

۲. کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)، دو نسخه به شماره‌های ۱۰۴۱ و ۱۰۲۶.

۳. کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)، نسخه به شماره ۱۰۵۳.

تنها نسخهٔ بدست آمده از شرح جندی در زمان حیات وی نگاشته شده و حواشی مختصری از خود وی در آن درج شده است. پس از پایان هر حاشیه عبارت «منه سلّمه اللّه و أبقاه» به چشم می‌خورد.

۲ ـ ۸) اللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ

ابوالفضل محمد (فضلی) ابن محمد مقیم کشمیری (قرن یازدهم به بعد)

از شرح حال فضلی کشمیری اطلاعات دقیقی به دست نیامد. وی در قرن یازدهم به بعد می‌زیسته است. آنگونه که از رساله برمی آید، شارح با علوم فلسفه، منطق، کلام و حدیث آشنائی داشته و بر منابع مختلف احاطه داشته است. وی انگیزهٔ خود را از تألیف رساله این امر ذکر می‌کند که پس از رؤیت رساله و شروح مختلف نگاشته شده بر آن، ایرادات و انتقادات وارد بر مصنف را مشاهده کرده و بر نتابیده است. لذا تصمیم به تألیف شرحی بر رساله و نشان دادن خطاها و لغزشهای سایر شارحین رساله گرفته است. وی این رساله را به قرینهٔ حاشیهٔ نسخه، احتمالاً به خان اعظم ابراهیم خان بن علیمردان خان تقدیم کرده است.

فضلی در این رساله ناظر به شروح: شمس الدین کیشی، جلال الدین دوانی و شمسا گیلانی بوده، و در شرح خود به آثاری از قبیل الجمع بین رأیی الحکیمین فارابی، تجرید الاعتقاد مصنف، اعتقادات شیخ صدوق، تعلیقات خفری بر تجرید الاعتقاد و حاشیهٔ شمس المحققین کشمیری بر این تعلیقات اشاره و استناد می‌کند.

شارح در این رساله بیشتر به معنی نفس الأمر پرداخته است و نظر به تطبیقی که خواجه میان جوهر مفارق اثبات شده و لوح محفوظ انجام داده است داشته، نام رساله را به همین مناسبت انتخاب کرده است.

از این شرح در ذریعه و سایر منابع ذکری به میان نیامده است.[۱]

---

۱. تنها نسخه بدست آمده از این رساله، در کتابخانهٔ آیة اللّه العظمی مرعشی موجود است.

۳. شیوهٔ تصحیح

آنچه در امر تصحیح رساله‌های حاضر واجد اهمیت است، پیش از نحوهٔ تصحیح، شناسائی و بدست آوردن نسخ بوده است. غیر از متن رسالهٔ خواجه طوسی و نیز شرح دوانی که نسخ فراوانی از آنها در دست بود و در تصحیح نیز نسخ زیادی مورد استفاده قرار گرفته است، یافتن و دسترسی به دیگر نسخ تنها به توفیق و یاری الهی میسّر گشته، چرا که غیر از دو رسالهٔ فوق، تنها رساله‌ای که اثری از آن در منابع کتابشناسی به چشم می‌خورد، حاشیهٔ مولا حسین اردبیلی بر رسالهٔ خواجه و شرح دوانی بود[1] و با توجه به اینکه امر تحقیق در مورد رساله‌های فوق، از سال ۱۳۷۷ آغاز شده بود و در آن زمان هنوز امکانات رایانه‌ای و اطلاع رسانی پیشرفته وجود نداشت، شناسائی هر کدام از شروح و یا نسخه‌های مربوط به آن، به تدریج و طی چند سال با دقت و حوصلهٔ فراوان و انجام کار کتابخانه‌ای طولانی صورت پذیرفت. به طوری که آخرین رساله (اللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ) در سال ۱۳۸۳ حین مطالعهٔ فهرست نسخ خطی کتابخانه آیت اللّٰه مرعشی نجفی به طور اتفاقی شناسائی شد.

گذشته از آن، برخی از رساله‌ها از جمله شرح کیشی کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار و یا حاشیهٔ اردبیلی در کتابخانهٔ مجلس و کتابخانه آیت اللّٰه مرعشی و شرح حنفی مجلس، در فهرست این کتابخانه‌ها شناسائی و معرفی نشده بود.

به هر حال خداوند را بر این تفضّل شاکریم.

و امّا شیوهٔ تصحیح رساله‌ها:

به دلیل آن که رساله‌ها از شرایط یکسانی برخوردار نبودند، طبعاً شیوهٔ تصحیح نیز یکسان نبوده است:

۳ـ۱) در مورد متن رسالهٔ خواجه، علاوه بر نسخ موجود، از عبارات شرح دوانی نیز استفاده شده و پس از نهائی شدن تصحیح آن، عبارات سایر شروح نیز با متن مصحَّح تطبیق داده شده و در موارد اختلاف، متن رسالهٔ خواجه ترجیح داده شده و موارد اختلاف در پاورقی ذکر شده است.

---

۱. شیخ آقا بزرگ تهرانی، ذریعه، ج ۱، ص ۸۸.

۳ـ۲) در شرح دوانی، روش توأم بکار گرفته شده و یکی از بهترین نسخه‌ها اصل قرار گرفته است.

ضمن مقایسهٔ نسخ، در موارد اختلاف، بهترین گزینه در متن قرار گرفته و سایر موارد، در پاورقی گزارش شده است و در شرایط مساوی، عبارت نسخهٔ اصل در متن آورده شده است.

۳ـ۳) در شرح کیشی از دو نسخهٔ کامل و یک نسخه که بخش قابل توجهی از آن، از آغاز افتادگی داشته استفاده شده است. دو نسخهٔ کامل نیز ناخوانا و مغلوط بوده‌اند، لذا در مواردی، از سایر شروح ناظر به شرح کیشی که عبارات وی را در شرح خود گنجانده‌اند، استفاده و موارد تردید، تصحیح شد.

۳ـ۴) در حاشیهٔ شمسا نیز از روش اجتهادی استفاده شده است.

۳ـ۵) شرح حنفی، با استفاده از شروح یافت شده و نیز عبارات شرح کیشی و دوانی که مورد استفادهٔ وی بوده است مورد تصحیح قرار گرفت.

۳ـ۶) حاشیهٔ اردبیلی ابتدا از تنها نسخهٔ یافت شده (از کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی) استنساخ شد، مدتها بعد، به تدریج دو نسخهٔ دیگر در کتابخانه‌های مجلس و آیت اللّٰه مرعشی یافت شده و با هم مقابله شدند. به دلیل اینکه گاه حواشی در نسخ اختلاف داشتند و یا یک حاشیه در برخی از آنها یافت نمی‌شد، گاه ناچار شده‌ایم موارد اختلافی را جداگانه بیاوریم.

۳ـ۷) از شرح جندی تنها یک نسخه بدست آمد. لذا تنها مواردی که از شروح و یا منابع دیگری نقل شده بود، مقابله شد و در سایر موارد، در صورت تردید، کلمهٔ صحیح حدس زده شده است.

۳ـ۸) شرح فضلی کشمیری نیز تک نسخه بوده و همانند شرح جندی عمل شده است.

چند نکته:

ـ عناوین و عبارات داخل [ ] از سوی مصحح اضافه شده‌اند. همچنین کلماتی که در متن رساله‌ها داخل علامت فوق هستند، مورد تردید بوده و حدس زده شده‌اند.

ـ در مواردی که نسخه‌ای، مشتمل بر کلمه و یا عبارتی زائد بود، این مورد با علامت (+) و مواردی که کلمه یا عبارتی در نسخه‌ای وجود نداشت، مورد ناقص با علامت (~) در پاورقی گزارش شده است.

ـ مواردی که یک نسخه مقابله شده و کلمهٔ دیگری در حاشیه درج شده است، در پاورقی به شکل زیر آمده است:

رمز نسخه: کلمه، نسخه بدل: ـــــ.

۴. تعلیقات

تعلیقات مشتمل است بر برخی نکات توضیحی و تکمیلی. برخی از اهمّ این موارد عبارتند از:

ـ تکمیل برخی از نکات مقدمه و متن؛

ـ تفصیل سخن از یک منبع و یا متن کامل عبارات آن، در ارتباط با مطالب متن؛

ـ توضیحات لازم راجع به متن؛

ـ حواشی موجود در برخی از رساله‌ها؛

ـ تحقیق و شناسائی منابع مؤلف و ارجاع به آنها؛

ـ در برخی از شروح که کلام شارحی دیگر، بدون اشاره به نام وی و یا حتی گاه بدون اشاره به منقول بودن کلام، درج شده است، کلام منقول و قائل آن شناسائی و در تعلیقات گزارش شده است.

شمارهٔ تعلیقات داخل علامت [ ] در متن و مقدمه و رساله‌ها درج شده است.

۵. معرفی دست‌نویس‌ها

نسخ دست‌نویس مورد استفاده در تصحیح، به ترتیب رساله‌ها عبارتند از:

۵ـ ۱) رسالهٔ إثبات العقل خواجهٔ طوسی

همانطور که گذشت، در تصحیح متن رسالهٔ خواجه از عبارات شرح مزجی محقق

دوانی نیز استفاده شده است. چهار نسخهٔ دست‌نویس و دو نسخهٔ چاپی نیز مورد استفاده قرار گرفته‌اند که عبارتند از:

یک، نسخهٔ موجود در مجموعهٔ شمارهٔ ۱۸۳۰ (ص ۱۷۰ ـ ۱۷۲) کتابخانه مجلس شورای اسلامی، با رمز **مج ۴**.

دو، نهمین رساله از مجموعه شمارهٔ ۱۸۰۵ (ص ۶۶ ـ ۶۷) کتابخانهٔ فوق با رمز **مج ۵**.

سه، سومین دفتر از مجموعهٔ شمارهٔ ۶۷۳۴ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران با رمز **دا ۲**.

چهار، نسخهٔ چاپی در آثار و احوال خواجه طوسی ص ۴۶۴ ـ ۴۶۷ با رمز **مر**.

پنج، نسخهٔ چاپی در تلخیص المحصّل خواجهٔ طوسی به اهتمام حجة الاسلام عبدالله نورانی با رمز **ن**.[1]

شش، سومین دفتر از مجموعهٔ شمارهٔ ۶۱۱ کتابخانه مجلس شورای اسلامی با رمز **مج ۱۴**.

هفت، نسخه شماره ۴۴۸۴/۳۴ کتابخانه آستان قدس رضوی (ص ۶۷ ـ ۶۸) با رمز **آس ۲**.

۵ ـ ۲) روضة الناظر (روضة المناظرة) ـ شرح شمس الدین کیشی

در تصحیح این رساله، از سه نسخه دست‌نویس استفاده شده است:

یک، دفتر هشتم از مجموعه شماره ۶۳۰ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، با رمز **مج ۷**. این نسخه فوق‌العاده ناخواناست.

دو، دفتر چهارم از مجموعه شماره ۶۱۱ کتابخانه فوق، با رمز **مج ۶**.

سه، نسخه شماره ۱۰۹۵/۱ کتابخانه مدرسه عالی شهید مطهری، با رمز **مط**.[2]

---

۱. غیر از نسخ دست‌نویس یاد شده، حداقل ۲۹ نسخه دست‌نویس دیگر در کتابخانه‌های مجلس شورای اسلامی، دانشکده الهیات، کتابخانه مرکزی دانشگاه، آستان قدس رضوی، ملی، آیة‌الله مرعشی نجفی، آیت الله گلپایگانی، سپهسالار، ملک، دائرة‌المعارف، دانشکده حقوق، کتابخانه آقای اصغر مهدوی، و ابوالبرکات اصفهان موجود است.

۲. یک نسخه از شرح اثبات العقل کیشی در کتابخانه برلین موجود است به شماره ۵۳۶۰. همچنین دو نسخه از متن رساله خواجه به شماره‌های ۵۳۵۶ و ۵۳۵۷ و دو نسخه از شرح دوانی به شماره‌های ۵۳۵۸ و ۵۳۵۹ در این کتابخانه موجود است.

همچنین غیر از نسخ مورد استفاده شرح کیشی، سه نسخهٔ دست‌نویس دیگر نیز در ایران شناسائی شده است: مجلس به شماره ۱۴۹۵۱/۳، اصفهان، روضاتی ش ۹۴/۴ و اصفهان، ابوالبرکات، ش ۴۵/۵.

۵ ـ ۳) شرح جلال الدين دوانی بر رسالۀ إثبات العقل

در تصحیح این رساله، از نُه نسخه استفاده شده است که عبارتند از:

یک، دفتر بیستم از مجموعه شماره ۱۷۱۷ کتابخانه مجلس شورای اسلامی (ص ۴۰۱ ـ ۴۰۹) با رمز **مج ۱**. این نسخه که از خطی خوش و واضح برخوردار بوده و در قرن دوازدهم یا سیزدهم کتابت شده، در تصحیح اصل قرار داده شده است. حواشی الهی اردبیلی با خطی شبیه به متن در این نسخه دیده می‌شود با رمز ۱۲، ۱۲۱۲ و گاه ۱۲۲۲. و در زیر یکی از آنها نام حسین الأردبیلی نوشته شده است.

دو، دفتر شماره دوم از مجموعه ۱۸۲۳ (ص ۱۲ ـ ۲۰) کتابخانه مجلس شورای اسلامی با رمز **مج ۲**.

سه، دفتر چهل و هفتم از مجموعه شماره ۱۸۰۵ (ص ۳۶۱ ـ ۳۶۳) کتابخانه مجلس شورای اسلامی با رمز **مج ۳**.

چهار، دفتر سوم از مجموعه شماره ۹۵۱۳ (ص ۸ ر ـ ۱۰ پ) کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران با رمز **دا ۱**.

پنج، دفتر دوم از مجموعه ۲۶۹ (صفحه ۹) کتابخانه مرحوم مشکات با رمز **مش ۱**.

شش، دفتر سیزدهم از نسخه شماره ۹۲۶ (گ ۱۵۲ الف و ب) کتابخانه مرحوم مشکات با رمز **مش ۲**.

هفت، دفتر سوم از مجموعه شماره ۲۹۰ (گ ۱۵۱ ب ـ ۱۵۴ الف) کتابخانه مرحوم مشکات با رمز **مش ۳**.

هشت، دفتر بیستم از مجموعه شماره ۱۲۵۷ (گ ۷۸ پ ـ ۸۰ پ) کتابخانه مرحوم مشکات با رمز **مش ۴**.

نه، نسخه شماره ۸۱۵۰۸۰۹ (ص ۳۷۳ ـ ۳۷۶) کتابخانه آستان قدس رضوی (ع) با رمز **آس ۱**.[۱]

---

۱. بیش از چهل نسخه دیگر از متن رساله خواجه و شرح دوانی، در کتابخانه‌های مختلف شناسائی شده است.

۵ ـ ۴) حاشیه شمسا گیلانی

این حاشیه با استفاده از سه نسخه دست‌نویس تصحیح شده است:

یک، دفتر چهاردهم از مجموعه شماره ۹۲۶ کتابخانه مرحوم مشکات با رمز **دا ۳**.

دو، دفتر سوم از مجموعه شماره ۱۸۲۳ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، با رمز **مج ۸**. (سال کتابت ۱۰۶۴ق.)

سه، بخش پایانی رساله در تحقیق معنی نفس الأمر شمسا گیلانی به شماره ۱۷۰۱/۸ (ص ۲۴۹ ـ ۳۰۹) کتابخانه مجلس شورای اسلامی، با رمز **مج ۹**. شمسا پس از رساله فوق‌الذکر، متن رساله خواجه را آورده و سپس به بیان مطالب خود پرداخته است. در پایان رساله، دستخط مرحوم میرزا طاهر تنکابنی دیده می‌شود که نوشته است:

«این رساله را که در تحقیق معنی نفس الأمر است در شهر رمضان ۱۳۵۶ به دقت مطالعه کردم و بعضی موارد آن محل اشکال و اعتراض است. و اشکالات را در کراسه علیحده نگاشتم».

متأسفانه این رساله مرحوم تنکابنی به دست نیامده است.[۱]

۵ ـ ۵) حاشیه کمال الدین حسین الهی اردبیلی

یک، نسخه شماره ۱۷۱۷/۲ کتابخانه مجلس شورای اسلامی با رمز **مج ۱۰**.

دو، نسخه شماره ۹۵۷/۲ کتابخانه آیت اللّٰه مرعشی با رمز **مر ۱**.

این نسخه دارای خطبه آغاز و انجام می‌باشد لکن از میانهٔ رساله افتادگی دارد.

سه، نسخه شماره ۵۱۳/۷ ـ ط از مجموعه مرحوم طباطبائی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی با رمز **مج ۱۱**.

۵ ـ ۶) شرح مولا محمد حنفی هروی

نسخ مورد استفاده در تصحیح این رساله عبارتند از:

یک، نسخه شماره ۹۵۷/۱ کتابخانه آیت اللّٰه مرعشی نجفی ـ قم با رمز **مر ۲**. سال کتابت: ۹۸۲.

---

۱. نسخهٔ دیگری از این رساله در کتابخانه دانشکده الهیات به شماره ۷۳۵/۸ موجود است.

دو، نسخه شماره ۷۵۶ کتابخانه آستان قدس رضوی (ع) با رمز **آس ۲**. (سال کتابت: ۹۲۵ـ در حیات مولف)

سه، نسخه شماره ۶۰۲/۸ کتابخانه مجلس شورای اسلامی با رمز **مج ۱۲**. (سال کتابت: ۹۶۲)

چهار، نسخه شماره ۵۲۸۴/۲ کتابخانه فوق با رمز **مج ۱۳**. (سال کتابت: ۹۸۸)[1]

۵ـ ۷) شرح شیخ احمد جندی

تنها نسخه موجود از این شرح به شماره ۱۴۱۱۲ کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)[2]

۸ـ ۵) اللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ

و تنها نسخه موجود از این شرح، نسخه شماره ۱۹۵۲/۱۵ متعلّق به کتابخانه آیت اللّه مرعشی نجفی می‌باشد.

تقدیر و تشکر

حمد و سپاس خداوند را سزد که انسان را از کتم عدم به عرصه هستی آورد و قلم را واسطهٔ تعلیم او ساخت.

نقطهٔ آغاز این اثر، پیشنهاد و راهنمائی استاد فرزانه جناب آقای دکتر احد فرامرز قراملکی بود که تصحیح متن رسالهٔ اثبات عقل خواجه طوسی و شرح جلال الدین دوانی بر آن را به عنوان پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد به اینجانب توصیه فرمودند، و در تمام مراحل کار اعم از آموزش نحوهٔ تحقیق و دستیابی به نسخ خطی، نحوه تصحیح و نیز مقدّمهٔ آن، گام به گام اینجانب را از چشمه جوشان علم خود توأم با لطف و کرامت سرشار بهره‌مند ساختند.

---

۱. غیر از نسخ یاد شده، پنج نسخهٔ دیگر در کتابخانه‌های ملک (ش ۲۸۲۴/۲)، شیراز، علامه طباطبائی (ش ۸۷۵/۱، مرعشی (بدون شماره)، نوربخش (ش ۵۳۴/۲)، دائرةالمعارف (ش ۱۷۹۲/۴ ـ عکسی)، شناسائی شده است.

۲. نسخهٔ عکسی همین نسخه در کتابخانه دانشگاه تهران به شمارهٔ ۲۱۱۹/۱ موجود است.

پس از دفاع از رساله، پیشنهاد ادامهٔ پروژه و تلاش در جهت یافتن شروح و تعلیقات دیگری از رسالهٔ فوق الذکر را ارائه فرمودند، که به لطف ترغیب و راهنمائی ایشان، این کار ادامه یافت. هم اکنون اثر حاضر پس از وقفه‌ای طولانی، به لطف و یاری خداوند با همکاری ایشان آمادهٔ چاپ گشته و قلم توانای ایشان، آن را به مقدّمه و افاضاتی عالمانه آراسته است.

سلامت، سعادت و توفیقات روزافزون ایشان را از قادر متعال مسألت می‌نمایم که ادای حق و سپاسگزاری از الطاف آن بزرگوار، از توان اینجانب خارج است.

احیاء، معرفی و دست‌یافتنی نمودن میراث ارزشمند علمی دانشمندان مسلمان، خدمتی بس ارزنده است که مدیریت محترم مرکز پژوهشی میراث مکتوب، جناب آقای دکتر اکبر ایرانی و همکاران محترم ایشان عهده‌دار این مهم گشته‌اند. از تلاش و زحمات تک‌تک این بزرگواران، به ویژه جناب آقای محمد باهر، مدیر تولید و سرکار خانم زهرا طاوسی منفرد ـ که دقت ستودنی ایشان در بازخوانی مکرر اثر حاضر، صحّت و آراستگی هرچه بیشتر متن را به همراه داشت ـ و نیز آقای رضا سلگی که امر ورود اصلاحات، صفحه‌آرائی و تنظیم نمایه‌ها را عهده‌دار بودند سپاسگزارم. از آقای محمود خانی و سرکار خانم حسینی نیز که در آماده‌سازی اثر برای چاپ تلاش کرده‌اند بسیار سپاسگزارم. توفیق رفیق راهشان باد.

انجام این مهم جز با همراهی و همکاری مؤثر همسرم جناب آقای محمد گیلی امکان‌پذیر نبود. برای ایشان بهترین‌ها را از خدای منّان تمنّا دارم. و نیز همواره قدردان صبر و تحمل فرزندانم خواهم بود.

و ما توفیقی إلّا باللّٰه و الحمد للّٰه ربّ العالمین

بهمن ماه ۱۳۸۷

طیبه عارف‌نیا

دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهر ری

من الازل عاملا بافعاله فيما لا يزال فان لزم من ذلك الجبر او الايجاب
فهو لازم في حق الله تعالى وما اجبتم به فهو الجواب هنا والجواب
الصحيح ان العلم بالشيء كما لا يكون سببا له فان من علم غدا طلوع الشمس لا يكون
علمه سببا لطلوعها واذا لم يكن العلم اثر في الفعل فلا يكون الفعل
بالجبر ولا بالايجاب والله الهادي الى الصواب [illegible]
[illegible] اثبات العقل [illegible] اعلم انا لا
نشك في كون الاحكام اليقينية التي قد نحكم بها اذهاننا مثل كالحكم
بان الواحد اقل من الاثنين او بان قطر المربع لا يشارك ضلعه
او نحكم به مما لم يسبق اليه ذهن احد بعد ان يكون [illegible] مطابقة
لما في نفس الامر دون ان الاحكام التي يعتقدها الجهال بخلاف
ذلك كما لو اعتقد معتقد ان القطر يشارك الضلع او غير ذلك
غير مطابقة لما في نفس الامر ونعلم ايضا ان المطابقة لا يتصور
لا يمكن ان يتصور الا بين شيئين متغايرين بالشخص ومتحدين
فيما يقع به المطابقة ولا شك ان الصنفين المذكورين
من الاحكام متشاركان في الثبوت الذهني فاذن يجب ان
يكون للصنف الاول منهما ثبوت خارج عن اذهاننا
يعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه بما في
نفس الامر فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان يكون قائما بنفسه
او متمثلا في غيره والقائم بنفسه اما ذو وضع او غير ذي وضع و
الاول محال اما اولا فلان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة معينة من
جهات العالم ولا بزمان معين من الازمان [illegible]
بها فلا يكون شيء من تلك الاحكام بذي وضع لانها ليست [illegible]
الاوضاع لا من حيث [illegible] اوضاع بل من حيث هي معقولات

صفحهٔ اول رساله اثبات العقل خواجه نصیرالدین طوسی کتابخانه مجلس شورای اسلامی،

به شماره ۱۸۳۰ (مج ۴)

ابداً و اذا ثبت ذلك فنقول لا يجوز ان يكون ذلك الموجب الاول اعني
واجب الوجود لذاته عزت اسماؤه و ذلك لوجوب اشتمال ذلك
الموجب على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل و اول الاوائل يمتنع ان يكون
فيه كثرة و لن يكون مبدأ للكثرة و لن يكون محلاً قابلاً للكثرة متمثلة فيه
فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب الاول تعالى و تقدس بهذه الصفة و
لنسمه بعقل الكل و هو الذي عبر عنه في القرآن المجيد تارة باللوح المحفوظ
و تارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب و يابس و ذلك ما اردناه و
الله الموفق المعين

بسم الله الرحمن الرحيم

صفحهٔ آخر رساله اثبات العقل خواجه نصیرالدین طوسی کتابخانه مجلس شورای اسلامی،

به شماره ۱۸۳۰ (مج ۴)

بسم الله الرحمن الرحیم
هذا ما كتبه في تفسير قول العلماء في نفس الامر
لمولانا نصير الدين الطوسي قال
اعلم انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي يحكم بها اذهاننا
مثلا كالحكم بان الواحد نصف الاثنين او بان قطر المربع لا يساوي
ضلعه او يحكم به مما لم يسبق اليه ذهن اصلا بعد ان يكون يقينيا
مطابقة لما في نفس الامر ولا في ان الاحكام التي يعتقدها الجهال
بخلاف ذلك كما لو اعتقد من يعتقد ان القطر يساوي الضلع وغير
ذلك غير مطابقة لما في نفس الامر ويقينا ان المطابقة لا يمكن ان يتصور
الا بين شيئين متغايرين بالتشخص و متحدين فيما يقع به المطابقة ولا شك
ان الصنفين المذكورين من الاحكام متغايران كان في الشيء الذي

صفحهٔ اول رساله اثبات العقل خواجه نصیرالدین طوسی کتابخانه مجلس شورای اسلامی،

به شماره ۶۱۱/۳ (مج ۱۴)

الاوایل ممتنع ان یکون منه کثرة وان یکون مبدأ الی الکثرة وان یکون محلا
قابلا للکثرة یتمثل منه فاذن ثبت بوجود موجود غیر واجب الوجود لذاته
تعالی فی تقدسه عن هذه الصفة ونسمیه بعقل الکل وهو الذی عبر عنه
فی القرآن المجید تارة باللوح المحفوظ وتارة بالکتاب المبین المشتمل
علی کل رطب ویابس وذلک ما اردنا بیانه والله
اعلم بالصواب والیه المرجع والمآب وحسبنا
الله ونعم الوکیل ولا حول ولا قوة
الا بالله العلی العظیم وصلی
الله علی سیدنا محمد وآله
وصحبه و
سلم
آمین

صفحۀ آخر رساله اثبات العقل خواجه نصیرالدین طوسی کتابخانه مجلس شورای اسلامی،

به شماره ۶۱۱/۳ (مج ۱۴)

صفحهٔ اول شرح کیشی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۶۳۰/۸ (مج ۷)

صفحهٔ آخر شرح کیشی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۶۳۰/۸ (مج ۷)

هذه رسالة في شرح الرسالة السابقة للكيشي رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا يواظب على مناهج الرشاد الا بهدايته ولا يتجنب
مدارج الضلال الا بوقايته والصلاة والسلام على سفرته الكرام
متبعيهم بررة الانام لا سيما محمد واله واصحابه بافضل الصلوة
والسلام وبعد فان احقر الفقراء الى الله الغني ان النظر مذبرهة
من الزمان كانت تعرض للبال انما تحقق عند تعيين المراد بقول العلماء
هذا في نفس الامر كذا او ليس في نفس الامر كذا او ذلك لما رأيت من خبط
الشايع منه من طلبة الحقايق بل المتوغلين منهم على التحقيق ومصادفتهم
لا يفرقون بين المراد بالوجود الخارجي وبين ما في نفس الامر لما وجدوا
كلا منهما يقابل به الوجود الذهني فيقال ان الوجود الذهني اذا
طابق الوجود الخارجي كان صادقا والا فهو كاذب ويقال الخبر او الوجود
الذهني اذا طابق ما في نفس الامر فهو صادق والا فكاذب وبينهما
بون بعيد وفرق واضح غير دقيق كما ستبين ومن الله التوفيق والتتميم

صفحهٔ اول شرح کیشی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۶۱۱/۴ (مج ۶)

بما في نفس الامر اعم من الوجود الخارجي فان الاحكام العقلية يطابق
متعلقاتها في نفس الامر وتلك الامور في نفسها لها وجود خارجي فكما يصح
ان يقال انها مطابقة للوجود الخارجي وتطابق متعلقاتها في نفس الامر
وهي في انفسها معدومة لا وجود خارجي لها كالممتنعات والممكنات غير
الموجودة فظهر ان كل حكم طابق الوجود الخارجي فقد طابق ما في نفس الامر
وليس كل ما طابق نفس الامر طابق الوجود الخارجي فالمراد بما في نفس الامر
اعم من الوجود الخارجي فظهر من هٰهنا ان قول من يقول ان الحكم الذي هو
اما الوجود الذهني اذا طابق ما في نفس الامر كان صادقا والا كان كاذبا
هو الاصطلاح المتفق عليه الموافق لاهل اللغة فان اراد بما هو ان يجعل
قبال الوجود الخارجي مرادفا لقول العلماء واهل اللغة ما في نفس الامر فلا
نزاع في التسمية الا انه خلاف مصطلح العلماء وخلاف موضوع اللغة
فانهم لم يطلقوا البتة الموجود على المعدوم قط واذ قد وفينا بالموعود
وخلصنا المقصود فلنختم الرسالة والله المحمود
تمّ

صفحهٔ آخر شرح کیشی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۶۱۱/۴ (مج ۶)

(رسالهٔ اثبات عقل خواجه ...)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

بعد حمد الله مبدع الحقائق والصلاة والسلام على رسوله مظهر الدقائق وعلى آله واصحابه زين الخلائق بارع فائق

فيقول العبد الفقير الى عفو ربه الغني محمد بن اسعد الصديقي لما اتفق لي مطالعة الرسالة التي حررها افضل المتأخرين

واكمل المتبحرين الخواجه نصير الملة والدين محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله في اثبات الجوهر المفارق المسمى بالعقل الكل سنح لي

اثناء المطالعة دقائق لم يطلع عليها الا واحد بعد واحد ولا يهتدي الى مباني حقائقها كل وارد واردت ان اثبتها حذرا

لها عن الضياع فان اكثر اهل العلم في زماننا ... انه الزاهد الذي صرف عمره في غير ... ولهذا ارجو

... والزينة ... كثيرا ...

والله ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق قال ...

انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي تحكم بها اذهاننا مثلا الحكم

بأن الواحد نصف الاثنين وبأن قطر المربع لا يساوي ضلعه او يحكم به ...

تحكم بها اذهاننا والمراد به ... الحكم به مما لم يسبق اليه ذهن اصلا بعد ان يكون يقينيا

صفحهٔ اول شرح دوانی، کتابخانه مشکات، به شماره ۲۶۹/۲ (مش ۱)

من جميع الجهات والابعاد ثم صار في الاصطلاحات [illegible] في كلام القوم المشهور بين الجمهور من غير ضرورة داعية اليه

في عرف الحكماء عند المحصلين ثم ذلك المعنى قد يذكر في نفسه مطلقاً او مقيداً [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

(تمت الرسالة المنسوبة الى [illegible] بيدي العبد [illegible] في المدرسة الناصرية بطهران ۱۳۴۸ هجری)

(والحمد لله على كل حال)

صفحهٔ آخر شرح دوانی، کتابخانه مشکات، به شماره ۲۶۹/۲ (مش ۱)

والتضمني والالتزامي او خصوص لفظ معنى في مقام الضمير بقرينة ذكره سابقا وعلى كل من التقديرين يكون محصل
العبارة ان الاسم كلمة دلت على معنى من المعاني الثلثة التي لا يكون شيء منها مقترنا باحد الازمنة الثلثة ولا شك
ان المعنى نكرة وقعت في حيز النفي المدلول لكلمة غير والنكرة الواقعة في حيزه يفيد العموم كما يفهم من تفسيرنا
على ما هو المقرر عند ارباب العربية فلا يصدق التعريف ح على الفعل لانه يدل على معنى مستقل بالمفهومية مقترن
باحدها وهو الحدث كما لا يخفى على الفهم المستقيم وانما حكمنا بالتكلف والتعسف في هذا الجواب لان الضمير الراجع
الى النكرة لا يكون نكرة لان المضمرات من المعارف كما صرحوا به في كتبهم هذا على التقدير الاول واما على تقدير   تقدير ك
الثاني فلان الاظهار في مقام الاضمار لا بد له من نكتة دقيقة يرتكبه البلغاء والفصحاء. وهذا آخر
ما حررناه في هذا المقام والتوفيق بالله العليم العلام
والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله
العظام الكرام تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

قال شكر الله سعيه اعلم انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي تحكم بها اذهاننا مثل الحكم بان
الواحد نصف الاثنين وبان قطر المربع لا يساوي ضلعه او يحكم به عطف على قوله تحكم بها اذهاننا والمراد به
ما يحصل بالحكم به مما لا يسبق اليه ذهن اصلا بعد ان يكون يقينيا مطابقا لما في نفس الامر وقوله خبر لقوله كون الاحكام
يعني لا نشك في بعض الاحكام الصادرة عنا وهي اليقينيات مطابقا لما في نفس الامر وانما عطف قوله او يحكم به
على قوله تحكم لدفع وهم من يتوهم ان المطابقة لما في نفس الامر عبارة عن المطابقة لما في ذهن من الاذهان
ولا في ان الاحكام التي يعتقدها الجهال بخلاف ذلك اي غير مطابق لما في نفس الامر ونعلم يقينا ان المطابقة
لا يمكن ان يتصور الا بين شيئين متغايرين بالتشخص لاقتضاء النسبة تغاير المنتسبين وفيه بحث اذ يكفي
التغاير الاعتباري ولئن قال المطابقة بخصوصها يقتضي التغاير التشخصي ضرورة ان الشيء لا يوصف بالمطابقة
لنفسه قلنا الحقايق لا يقتنص من قبيل الاطلاقات العرفية فلعل ما يوهمه العبارة من المطابقة المقتضية للتغاير
الحقيقي يرجع الى الاتحاد الذاتي عند التحقيق اليس لفظ الايقاع والانتزاع يوهم كون الحكم فعلا وليس كذلك وليس
لفظ الاتصال يوهم امرا عرضيا ثم التحقيق عندهم انه جوهر في ذاته الى غير ذلك كما لا يخفى على متتبع المطالب الحكمية
ومتحدين فيما يقع به المطابقة تحقيقا لمعنى المطابقة ولا نشك ان الصنفين المذكورين من الاحكام تشاركان
في الثبوت الذهني لكون كل واحد منهما معلوما للمعتقد حاصلا في ذهنه فاذن يجب ان يكون للصنف الاول
دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر
فيكون الاول مطابقا لما في نفس الامر دون الثاني اذا تمهد هذا فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان يكون

صفحهٔ اول شرح دوانی کتابخانه مشکات، به شماره ۱۲۵۷/۲۰ (مش ۴)

المدرك بالتصديق ايضا انما يتحقق بعد تحقق هذا الثبوت كما لا يخفى على من له ادنى فطنة فاذن ثبت وجود قائم
بنفسه في الخارج من غير ذي وضع يشتمل بالفعل على جميع المعقولات التي يمكن ان تخرج الى الفعل بحيث يستحيل
عليه وعليها التغيير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا وقد عرفت
ما في الاول من المنوع والذي تم من هذه المقدمات هو انه لا بد من محل يتمثل فيه القضايا الضرورية والدائمة
ازلا وابدا وبالجملة شيء يتحقق فيه مضمون القضايا بحسب الاعتبار الحكمي اعني حال ثبوت المحمول للموضوع ان دائما
فدائما وان وقتا فوقتا هذا بعد التنزل عن بعض المنوع السابقة واذا ثبت ذلك فنقول لا يجوز ان يكون
ذلك الموجود سوى اول الاوائل اعني واجب الوجود لذاته عزت اسماؤه وذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود
على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع ان يكون فيه كثرة وان يكون اولا لكثرة وان يكون مبدأ
محلا قابلا لكثرة يتمثل فيه ذلك ولك ان تقول فكيف يتحقق هذه الكثرة في هذا المحل لانه ان كان من اول الامر
فهذا خلف لما مر آنفا وان كان من ذلك المحل لزم كون الشيء فاعلا وقابلا وعلى التنزل من ذلك فهذا
المحل هو اول المعلومات كما هو سيصرح به وليس فيه من جهات الكثرة ما يفي بهذه الكثرات والواحد لا يصدر
عنه الكثرة وما يفي هذه الكثرات الا من جهة كثرة اقول لا يخلو من ان يكون تلك الكثرات معلوما للواجب
اولا والثاني محال والاول لا يخلو من ان يكون حاصلة في ذات الواجب اولا وعلى الاول يكون الواجب محلا لتلك
الكثرة فلا يصح ما قاله من انه لا يجوز ان يكون الواجب محلا لها وعلى الثاني لا يخلو من ان يكون حاصلا في محل
آخر اولا في محل وعلى الاول يكون علم الواجب متوقفا على وجودها في تلك المحل وهو ممتنع وعلى الثاني لا يثبت
ما ادعاه من وجود محل يتمثل فيه تلك الكثرة ثم ان المصنف لما ذهل عن هذه المنوع قال فاذن ثبت وجود
الموجود غير الواجب الاول تعالى وتسميته عقل الكل الذي عبر عنه في القرآن المجيد تارة باللوح المحفوظ
وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اردناه والحمد لله رب العالمين اقول انما
يثبت كونه عقلا ان لو ثبت كونه بالفعل من جميع الجهات ولم يثبت ذلك بما ذكر وعلى تقدير تمامه انما يثبت كونه
بالفعل من حيث التمثيل بتلك المعقولات ومن الجايز ان يكون له صفات منتظرة سوى تلك المعقولات فلئن قال
لا يعتبر في مفهومه كونه بالفعل من جميع الجهات ولا مشاحة في الاصطلاحات فقلت مخالفة المشهور من الجمهور
من غير ضرورة داعية اليه في قوة الخطأ عند المحصلين ثم ذلك قد يكون نفسا فلكيا او غيره من النفوس ان امكن
انتقاشها بجميع المدركات فان اراد بعقل الكل ما يشمل جميع المحتملات فلا يخفى شناعته على ان من انصف
اعترف بانه اراد بعقل الكل ههنا ما هو المشهور بين الحكماء وعليه المنع المذكور بل يتوجه عليه انه لم لا يجوز
ان يكون بعض الاحكام الى الآن لم يخطر ببال احد غير موجودة ويستحصل فيه او اخطر ببال فلا يكون ممثل
المعقولات ايضا بالفعل هذا ما سنح لي على هذه الرسالة اثناء الملاحظة من تفرغ تام ولي في نفس الامر
كلام مفيد نرجو من عناية الله تعالى وحسن توفيقه تيسر تحقيقه وتنسيخه انه خير من اعان وهو المستعان
وعليه التكلان وقد تمت تعليقات الجلالية الدوانية على هذه
الرسالة التي من مصنفات المحقق الطوسي قدس سره

صفحهٔ آخر شرح دوانی کتابخانه مشکات، به شماره ۱۲۵۷/۲۰ (مش ۴)

صفحهٔ اول حاشیه شمسا گیلانی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۱۸۲۳/۳ (مج ۸)

بحدوث العالم لا یکون حدوثا زمانیا بل یکون حدوثا دهریا علی ما بیّنا فی رسالتنا
المعمولة فی حدوث العالم و انتقد النفس الناطقة الانسانیة حادثة عند حدوث
البدن و یکون وجودها فی نفسها حادثا عند حدوث البدن و لا یکون ازلیا کما هو
التحقیق و لیس حدوثها حدوثا زمانیا بل یکون حدوثا دهریا لان النفس الناطقة
من المجردات و لیس الوجود فی نفسه للجوهر المجرد متعلقا بزمان و مکان و وقت
و حیز و وضع لان الجوهر المجرد باعتبار وجوده فی نفسه لا یکون متعلقا بزمان
و مکان و وقت و وضع و حیز و اذا کان الوجود فی نفسه للجوهر المجرد حادثا
یلزم ان یکون حدوثه حدوثا دهریا لا زمانیا و انه الکلی الطبیعی موجود فی الخارج
بحکم البرهان العقلی و کل کلی طبیعی داخل فی المجردات فاذا کان الوجود فی
نفسه للکلی الطبیعی حادثا یلزم ان یکون حدوثه حدوثا دهریا لا زمانیا و
بالجملة کان الحوادث الزمانیة کثیرة کذلک الحوادث الدهریة ایضا کثیرة
فلا یکون الحادث منحصرا علی الحادث الزمانی علی ما عرفت مشروحا

تمت الرسالة من افضل المتأخرین

... الجیلانی طاب ثراه

رسالة اثبات العقل

حق

فی سلخ شهر ربیع الاول

سنه ۱۰۶۴

صفحهٔ آخر حاشیه شمسا گیلانی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۱۸۲۳/۳ (مج ۸)

صفحهٔ اول حاشیه شمسا گیلانی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۱۷۰۱/۸ (مج ۹)

صفحهٔ آخر حاشیه شمسا گیلانی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۱۷۰۱/۸ (مج ۹)



صفحهٔ اول حاشیه الهی اردبیلی کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی، به شماره ۹۵۷/۲ (مر ۱)

النفس اعرفت ما اراد بالعقل الکل بهنا ما هو المشهور للحکماء و في بعد علم
الشیخ المذکور بل یترجح عنه انه لا یجوز ان یکون بعض الاحکام التي ... الحفظ
... احد عن موجودة فیه و تستحضر فیه اذا خطر بباله فلا یکون ...
... هذا ما سنح من الکلام علی هذه الرسالة اثناء
... من دون تتبع تام و سعی في تحصیل ... من ... و تعیین
... بعنایة الله تعالی و حسن توفیقه تیسیر ... و ...
... و هو المستعان و علیه التکلان و الحمد لله کل آن
و زمان تمت الرسالة المنسوبة الی الفاضل
... الحمد لله علی اتمام ... و الصلاة و السلام
علی رسوله و امامه

[illegible]

صفحهٔ آخر حاشیه الهی اردبیلی کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی، به شماره ۹۵۷/۲ (مر ۱)

بسم الله الرحمن الرحیم وبه العون

بعد حمد الله مبدع الحقایق والصلوة والسلام علی رسوله مظهر الدقایق

وعلی آله وصحبه من کل بارع فایق یقول الفقیر الی عفو ربه الخبیر محمد بن

اسعد الصدیقی لما اتفق لی مطالعة الرسالة التی حررها افضل [illegible]

المحققین واکمل المتبحرین الخواجه نصیر الملة والدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی

رحمه الله فی اثبات الجوهر المفارق المسمی بالعقل الکلی [illegible]

المطالعه درایة لا یطلع علیها الا واحد بعد واحد ولا یهتدی

لمسائل حقایقها کل وارد فاردت ان اثبتها [illegible]

الضیعان فان آفة العلم النسیان واعیذها بالله الواحد الاحد

من کل حاسد عنید وجاحد حسود والی الله الرجعی وهو اهل التقوی

والرخصة ایراد لفظه فی تلک الرسالة مرموزا [illegible] من الزواید

تکثیرا للفواید وتیسیرا للعواید وهو ولی التوفیق وبیده ازمة

التحقیق قال شکر الله سعیه انا لا نشک فی کون الاحکام الیقینیة

التی قد حکم بها اذهاننا مثل الحکم بان الواحد نصف الاثنین

وبان قطر المربع لا یساوی ضلعه او یحکم بعطف علی [illegible]

صفحهٔ اول حاشیه الهی اردبیلی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۵۱۳/۷ (مج ۱۱)

من جمیع الجهات ولا مشاحة فی الاصطلاحات قلت مخالفة
المشهور بین الجمهور من غیر ضرورة داعیة فی قوة الخطاء عند المحصلین
ثم ذلک المحل قد یکون نفسا فلکیا او غیره من النفوس ان امکن
استغراقها لجمیع المدرکات فان اراد بعقل الکل ما یشمل تلک
المحتملات فلا یخفی شناعته علی ان من انصف اعترف بانه اراد
بالعقل الکل هیهنا ما هو المشهور من الحکماء وح یرد علیه المنع المذکور
بل یتوجه علیه انه لا یجوز ان یکون بعض الاحکام التی لم یخطر ببال
احد غیر موجود فیه ویحصل فیه اذا خطر ببال فلا یکون فی تمثل
المعقولات ایض بالفعل هذا ما سنح لی من الکلام علی هذه الرسالة
اثناء الملاحظة من غیر تفرغ تام ولی فی تحقیق نفس الامر کلام بعید
الغور ارجو من عنایة الله تع وحسن توفیقه تیسّر جمعه وتنقیحه انه خیر
من اعان وهو المستعان وعلیه التکلان

تمت

صفحهٔ آخر حاشیه الهی اردبیلی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۵۱۳/۷ (مج ۱۱)

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الحكيم الطوسي شكر الله سعيه اعلم انا لا نشك في كون الاحكام
اليقينية اي الاحكام التي كان العلم المتعلق بها يقينا لا انها انفسها تكون
يقينا ومندرجة تحته وانما فسرناه بذلك ليرتبط به قوله التي قد حكم بها
اي بتلك الاحكام اذ لما علمنا فالحكم اولا بمعنى الوقوع او اللاوقوع
وثانيا بمعنى الايقاع او الانتزاع وهو اما ضروري او نظري مثلا الحكم
بان الواحد نصف الاثنين هذا مثال الحكم البديهي بالمعنى الثاني
ومنه يظهر مثال الاول وبان قطر المربع لا يساوي ضلعه مثال
للنظري ولا يخفى على من له ادنى دراية في علم الهندسة او بحكم اذ ثانيا
اي بذلك المذكور ولو قال بدله بها اي بتلك الاحكام لكان
اولى فقيل هذا عطف على قوله قد حكم بها اذ ثانيا والمراد به تحقق
الحكم به ولو تعقله مما لم يسبق اليه ذهن اصلا بيان للموصول المذكور
باعتبار صلتيه معا او باعتبار الثانية فقط سواء كانت كلمة من للتبيين
او للتبعيض ولا خفاء في ان حكما لا يحصل من اصلا الكم الا ان يقال
المراد به مهنا النفس الناطقة هو المدرك مطلقا كما هو مقتضى بحث الهيولى
بل بعد ان تكون يقينيا لا حاجة اليه لكون الاحكام بقا موصوفة

باليقينية

صفحهٔ اول شرح حنفی کتابخانه آستان قدس رضوی، به شماره ۷۵۶ (آس ۲)

المشهور بين الجمهور من غير ضرورة داعية اليه فی قوة الخطاء عند المحصلين
ثم ذلك نجد يكون نفسا فلكيا او غيره من النفوس ان امكن
انتقاشها بجميع المدركات فان اراد بعقل الكل ما يشتمل
تلك المحتملات فلا يخفى شناعته على من انصف واعترف
ما به اراد بعقل الكل ههنا ما هو المشهور بين الحكماء وح
يرد عليه المنع المذكور بل يتوجه عليه انه لم لا يجوز ان
يكون بعض الاحكام التي لم يخطر ببال احد غير موجود
فيه ويستحصل فيه اذا اخطر بباله فلا يكون مثل المعقولات
ايضا بالفعل هذا ما سنح لی من الاحكام على متن الرسالة
اثناء الملاحظة من دون فراغ تام ولی فی تحقیق نفس
الامر كلاما بعد الفراغ ان شاء الله من عناية الله وحسن
توفيقه تيسير تحقيقه وتنقيحه انه خير من اعان ونعم
المستعان وعليه التكلان
والحمد لله رب العالمين

تمت فی شهر جميد
الاول فی سنه [illegible]
فی بلدة هراة
حميت عن
الآفات

صفحهٔ آخر شرح حنفی کتابخانه آستان قدس رضوی، به شماره ۷۵۶ (آس ۲)

بسم الله الرحمن الرحیم

قال الحکیم الطوسی شکر الله سعیه اعلم انا لا شک فی کون الاحکام الیقینیه
ای الاحکام التی کان العلم المتعلق بها یقینا لا انها انفسها تکون یقینا و مندرجة
تحته وانما فسرناه بذلک لیرتبط به قوله التی قد حکم بها ای بتلک الاحکام اذهاننا
فالحکم اما بمعنی الوقوع او اللاوقوع وثانیا بمعنی الایقاع او الانتزاع وهو اما
ضروری او نظری مثلا الحکم بان الواحد نصف الاثنین هذا مثال الحکم البدیهی
بالمعنی الثانی ومنه یظهر مثال الاول وبان قطر المربع لا یساوی ضلعه مثال النظری و
لا یخفی علی من له ادنی درایة فی علم الهندسة او حکم اذهاننا به ای بذلک المذکور
ولو قال بدله بها ای بتلک الاحکام لکان اولی قیل هذا عطف علی قوله قد حکم
بها اذهاننا والمراد به ما یختص بالحکم به ویؤیده قوله مما لم یسبق الیه ذهن اصلا
بیان للموصول المذکور باعتبار صلته معا او باعتبار الثانیة فقط سواء کانت
کلمة من للتبیین او للتبعیض ولا خفاء فی ان حکما لا یختص بذهن اصلا اللهم الا ان
یقال المراد به هنا هو المدرک مطلقا کما هو مقتضی بحث الوجود الذهنی تأمل
بعد ان یکون یقینیا لا حاجة الیه یکون الاحکام سابقا موصوفة بالیقینیة

صفحهٔ اول شرح حنفی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۶۰۲/۸ (مج ۱۲)

وكذا الكلام في المعقولات [illegible]

في الذهن باعتبار وجوده في الخارج لا يقدح فيه لان المساواة بين المفهومين

لا يقتضي تصادقهما باعتبار واحد ولا في زمان واحد كما لا يخفى على من لاحظ

بحث النسب حق الملاحظة واستبان منه ان كون نوع الحكمة

تعلق حم

موجودة في الذهن باعتبار التصديق وغير موجودة في نفس الامر بهذا

الاعتبار لا يضر فيما ذكرناه وذلك لان المعتبر في المساواة صدق كل من

المفهومين على كل ما صدق عليه الآخر باعتبار من الاعتبارات وفي زمان

من الازمنة كما اشرنا اليه. هذا فوايد القوم في هذا المقام وما يتعلق

بها فعليك الاختبار ثم الاختيار ونختم على هذا القدر من الكلام

لئلا ينجر الى الاملال في تحقيق المرام. والله المستعان وعليه

التكلان تمت الرسالة الشريفة للاستاد المحقق والعلامة

المدقق رحمه الله بعون الله الملك الغني، على يد

العبد سلطان محمد بن عليشاه الاصفهاني

في سلخ شهر جمادى الاول سنه

اثني وستين وسبعمائة

في بلدة البردع

م م م

وقع الفراغ من تأليفه يوم الخميس

السابع من شهر ربيع الاول من شهور

سنه اثنين وعشرين وسبعمائة

في بلدة هراة صانها الله تعالى

عن الآفات والبليات

صح

صفحهٔ آخر شرح حنفی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۶۰۲/۸ (مج ۱۲)

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المحقق الطوسي المؤيد من عند الله الحكيم العلي انا لا نشك بجزم تقيينا
في كون الاحكام اليقينية الاوجب هو ان كراد بالحكم اليقيني ما يتعلق
به اليقين وهو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت كان لا وقوع لا ما لا تصدق
عليه اليقين كالابداع وليشمل قوله الي حكم بها حق الانتظام ولا بعد
في الحمل على ان يراد به المحمول بل هو كما فيه في الاثبات لكن التقييد
بالنفس لما كانت من بينها او دخل في المطلوب خصها بالذكر وقد يقال
ان النفس باعادة يودي الي القوة الحكم لانه يراد ان يقال الاحكام
المطابقة لما في نفس الامر مطابقة لما في نفس الامر ولو قال في كون بعض الاحكام
لكان اسلم واحوط واخصر لا يقال ان الاحكام الكاذبة ايضا بعضها
ثبوت امر خارج لا بها بعض بعقلا الاعتقاد كما توهم الي حكم بها او تأتي في
الا منه وفائدة التقييد به ان اتصاف الاحكام بالصدق والمطابقة
انما هو بواسطة الحكم بمعنى الابداع عروضا او ثبوتا كما قيل مثلا الحكم بان
الواحد نصف الاثنين مثال الحكم البديهي بمعنى الابداع ومثال الحكم بمعنى
الوقوع يعلم منه ضمنا وبان قطر المربع لا تساوي ضلعه مثال الحكم النظري
وقد برهن في علم الهندسة وانما مصر على مثل الحليقة مع ان الاحكام
يعم الانتظمات لانها اغلب استعمالا واحق ان مسايل العلوم لا يكون الا

تلك

صفحهٔ اول شرح شيخ احمد جندی، کتابخانه آستان قدس رضوی، به شماره ۱۴۱۱۲

بالمفهومات الاضافية كالامكان مثلاً اذ لو قطع النظر عن الذهن وفرض
انعدامه كان زيد متصفاً بالامكان بلا التفات مع انهم قالوا هذا الاتصاف
ذهني وليس بخارجي وكذا في الاتصاف بالوجود الخارجي بناءً على انهم قالوا الاتصاف
الخارجي فرع وجود الموصوف في الخارج ولا يصح في الامكان والوجود اما في
الوجود فظاهر واما في الامكان فلانه كما يتصف الموجود يتصف به المعدوم حال
العدم ولا مخلص عنه الا ان يقال ان مثل هذين الاتصافين خارج او يقال
ان الاتصاف الخارجي يقتضي ان يكون موصوفه خارجياً اي
يكون الخارج ظرفاً للنفس لا ان يكون ظرفاً لوجوده
وانت خبير بان كلا المخلصين بين البطلان
وبديهة العقل حاكمة بفسادهما والمخلص
ان كون الاتصافين مجهول
بل الاتصاف في الجملة والكلام
فيه طويل لا يسعه المقام وهذا
القدر كاف في المرام
تمت الرسالة وشرح
الرسالة المنسوبة الى المحقق الطوسي
[illegible]

صفحهٔ آخر شرح شیخ احمد جندی، کتابخانه آستان قدس رضوی، به شماره ۱۴۱۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اودع تدابير [illegible] الكائنات في سرادق لوح هو اصل العالمين واساس
المجردات والماديات وافضل الصلوة واكمل التحيات على خير البريات محمد المؤيد
بالبينات المعجزات واظهر الدلائل وآله وعترته المنتجبين المنتخبين من اشرف
الارومات واكرم القبائل واصحابه الذين بلغوا في اقتباس الانوار
الالهية واقتفاء الآثار المصطفوية اقصى معارج [illegible] من المناهج وافضل
المناهل وبعد فيقول احوج المفتقرين الى عفو الرؤف الرحيم ابو الـ[illegible]
محمد المدعو بفاضل ابن محمد مقيم الكشميري جعله الله وابويه من اسكنة بحبوحة
جنات النعيم اني لما وقفت على صحيفة انيقة وجيزة متينة وثيقة في
الاستدلال على اثبات اللوح المحفوظ لكونه اعلى [illegible] من المتشرعين وعمدة
الحكماء والعظام من الاشراقيين والمشائين [illegible] والعلماء [illegible]
سبيل الرشد [illegible] مشرق اللمعات واشراق الغدير الخواجه نصير
الدين الطوسي قدس الله سره القدوسي وفي [illegible] الزمان لقد تصدى لشرحه
بعض الافاضل من المتأخرين مثل جلال [illegible] وشهرة المتحرين و
اني وقت مطالعتي لصحيفة الانيقة جمعت الشروح وشاهدت على
وجنات صفحاتها الجروح والقروح ورأيت فيها [illegible] الانصاف
والتمادي في [illegible] الجور والاعتساف فاردت [illegible] ان ارسم
تشبها سمحت به قريحتي القريحة وفكرتي الجريحة كاشفاً لحجاب الكلام
تنوير المرام وتخريجا لما في الشروح من جروح الخطأ والخلل و

صفحهٔ اول رساله اللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ، کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی،

به شماره ۱۹۵۲/۱۵

رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين وقال المفسرون الكتاب المبين
علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ و ذلك ما أردناه من إثبات
اللوح المحفوظ و الكتاب المبين هذا الذي أردنا إثباته في هذه
التحقيقة الأنيقة والحمد لله على نواله محموداً وعلماً
الهام حقيقة نفس الله مخصوص هذا ما
أفاض الله جل وعلا علي حال مطالعة
الوجيزة الوثيقة والحمد لله أولاً وآخراً
وظاهراً وباطناً تم انتساخ
هذه الرسالة بيد الجاني محمد حسن
حسين محمد الزنوزي في
بلدة طهران يوم العيد
وهو غرة الشوال في
سنة ١٢٠٤
م م م
م م
م

صفحهٔ آخر رساله اللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ، کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی،

به شماره ۱۹۵۲/۱۵

[١]

رسالةٌ في
إثبات العقل المجرّد

الخواجه نصيرالدّين الطّوسي

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم و به نستعين[١]

[برهان الطّوسي على وجود العقل المجرّد] [٤]

[المقدّمة الأولى]

اعلم[٢] أنّا لا نشكّ في كون الأحكام اليقينيّة الّتي قد[٣] حكم[٤] بها أذهاننا مثلاً[٥] الحكم[٦] ب«أنّ الواحد نصف[٧] الإثنين» أو[٨] ب«أنّ قطر المربّع لا يساوي[٩] ضلعه» أو نحكم به ممّا لم يسبق[١٠] إليه ذهنٌ أصلاً بعد أن يكون يقيناً[١١] مطابقاً[١٢] لما في نفس الأمر؛[١٣] و لا[١٤] في[١٥] أنّ الأحكام الّتي يعتقدها[١٦] الجهّال، بخلاف ذلك؛ كما لو اعتقد معتقدٌ أنّ القطر يساوي[١٧] الضّلع

---

١. آ س ١، مج ٢: من فوائد المحقّق الطّوسي قدّس سرّه في إثبات العقل المجرّد المسمّى بالعقل الكلّ؛ مج ٤: و من فوائده رحمه اللّه في إثبات العقل المجرّد المسمّى بعقل الكلّ؛ دا ٢: هذا كلامٌ في إثبات العقل المجرّد من فوائد المحقّق الطّوسي.

٢. كليه نسخ شرح به استثناى مش ٤: ~ اعلم

٣. مج ١٤، ن: ~ قد

٤. ن: ~ يحكم؛ مج ١٤: يحكم

٥. مج ٢، مش ٢، مش ٤: مثل

٦. مج ١٤، آ س ١، مش ٣، مج ٤، مج ٥، دا ٢، ن: كالحكم

٧. مج ٤، آ س ٢، مج ٣: أقلّ من

٨. دا ٢، مش ٤، مج ١: و

٩. آ س ١، مج ٤، مج ٥، دا ٢، ن: لا يشارك

١٠. ن: لم يسبقه؛ مج ٢، مش: ٢: لم يصل؛ مج ٣، آ س ١: لا يسبق

١١. مج ١٤، ن، مش ٢، مج ١: يقينياً؛ مج ٥: دا ٢: ~ (أو نحكم به... بعد أن يكون يقيناً)؛ آ س ٢: ~ (أو نحكم به... يقيناً)

١٢. مج ٤، ن، مج ٥، دا ٢: مطابقة

١٣. آ س ٢: ~ (و لا في أنّ الاحكام... في نفس الأمر)

١٤. دا٢، ن: + نشكّ

١٥. مج ٤، مج ٥، دا٢: ~ فی

١٦. مش ٣: يعتقد

١٧. مج ٤، مج ٥، ن: يشارك

أو غير ذلك،[١] غير مطابقةٍ لما في نفس الأمر.[٥]

[المقدّمة الثّانية]

و نعلم[٢] يقيناً أنّ المطابقة[٣] لا يمكن أن تتصوّر إلّا بين الشّيئين المتغايرين[٤] بالشّخص[٥] و متّحدين فيما يقع به[٦] المطابقة.

[المقدّمة الثّالثة]

ولا نشكّ[٧] في[٨] أنّ الصّنفين المذكورين[٩] من الأحكام متشاركان في الثّبوت الذّهنّي؛

[المقدّمة الرّابعة]

فإذن يجب أن يكون[١٠] للصّنف الأوّل منهما[١١] دون الثّاني ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا تعتبر المطابقةُ بين ما في أذهاننا و بينه. و هو[١٢] الّذي يعبّر عنه[١٣] بنفس الأمر.

[المقدّمة الخامسة]

فنقول: ذلك الثّابت الخارج:

إمّا أن يكون[١٤] قائماً بنفسه أو متمثّلاً في غيره. و القائم بنفسه يكون[١٥] إمّا ذا وضعٍ أو غير ذي وضع.

[إحالة الصّورة الأولى] [٦]

و الأوّل محالٌ؛

١. دا ٢، مش ٣، مش ٤، مش ١، مج ٢، مج ١: ~ (كما لو اعتقد معتقدُ... أو غير ذلك)؛ مج ٥: ~ (أو نحكم به... أو غير ذلك، غير)
٢. مج ١٤: ~ نعلم
٣. مج ٤: + لا يتصوّر
٤. آ س ٢، مج ٥: المتقاربين
٥. ن: بالتّشخّص
٦. مش ٢، مج ٢: ~ به
٧. مج ٢، آ س ٢، مج ٥، دا ١، ن: لا شكّ
٨. آ س ٢، مج ٤، دا ٢، مش ٤: ~ في
٩. مج ٣، آ س ٢: ~ المذكورين
١٠. مش ٢، مج ٢: ~ أن يكون
١١. مش ٤: ~ منهما
١٢. مج ١: ~ هو
١٣. دا ٢: العالم
١٤. آ س ٢: يكون إمّا
١٥. آ س ٢: ~ يكون

[الوجه الأوّل:]

أمّا أوّلاً فلأنّ تلك الأحكام[١] غير متعلّقةٍ بجهةٍ معيّنةٍ[٢] من جهات العالم[٣] و لا بزمانٍ معيّنٍ من الأزمنة.[٤] و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ بهما. فلا[٥] شيئ من تلك الأحكام بذي وضع.

[دخلٌ و دفع]

لا يقال: إنّها[٦] تطابق ذوات الاوضاع لا من حيث هي ذوات الأوضاع،[٧]بل من حيث هي معقولات. ثمّ إنّها تقارن[٨] الأوضاع من حيثيّةٍ أخرى كما يقال[٩] في الصّور المرتسمة في الأذهان الجزئيّه إنّها[١٠] كليّةٌ باعتبارٍ[١١] و جزئيّةٌ[١٢] باعتبارٍ[١٣] آخر.[١٤]

لأنّا نقول: الصّور الخارجيّة[١٥]، المطابق بها[١٦] إذا كانت[١٧] كذلك، كانت قائمةً بغيرها و في هذا الفرض كانت قائمةً بنفسها. هذا خلفٌ.

[الوجه الثّاني:]

و أمّا ثانياً، فلأنّ العلم بالمطابقة لا يحصل[١٨] إلّا بعد الشّعور بالمتطابقين[١٩] و نحن لا نشكّ في المطابقة مع الجهل بذلك الشّيء من حيث كونه ذا وضع.

[الوجه الثّالث:]

و أمّا ثالثاً: فلأنّ الّذي في أذهاننا من تلك الأحكام إنّما ندركه[٢٠] بعقولنا و أمّا ذوات الأوضاع فلا ندركها[٢١] إلّا بالحواسّ أو[٢٢] ما يجري مجرى الحواسّ[٢٣]. و المطابقة بين المعقولات و المحسوسات من جهة ما هي محسوسات[٢٤] محالٌ.[٢٥]

---

١. مش ٣: الحكم ٢. دا ١، مش ٢، آ س، مج ٣، مج ٢: ~ معيّنة ٣. ن: و الأشخاص
٤. مج ١٤، آ س ٢، مج ٤، مج ۵، دا ٢: الأزمان؛ آ س، مج ٣، دا ١: ~ الأزمنة ۵. دا ٢: و لا
٦. مج ٣، آ س: إنّما ٧. مج ۵: ~ لا من حيث هي ذوات الأوضاع. ٨. مش ١: يطابق لما يقارن
٩. مج ١٤: ~ يقال ١٠. مج ٣: بأنّها ١١. مج ٣، مش ٣، مش ٤: ~ باعتبار
١٢. مج ١٤: ~ (و جزئية) ١٣. آ س ١: ~ باعتبار
١٤. دا ٢، مج ۵: ~ آخر ١۵. آ س ٢، دا ٢، مج ۵: الخيالية
١٦. آ س ٢، كليه نسخ شرح، مج ۵: ~ بها ١٧. مج ٤: ~ كانت ١٨. مش ٤: لا يتحقّق
١٩. مج ۵، دا ٢، مش ٣، مش ١، مج ١، مج ٣، آ س ٢، ن: بالمطابقين؛ مج ١٤: بالمتطابق
٢٠. آ س ٢، مج ۵، دا ٢: يدرك ٢١. آ س ٢، مج ۵: فلا يدرك
٢٢. مج ١٤، مج ۵، دا ٢، آ س، مج ٣: و ٢٣. آ س ٢: ~ (... أو ما يجري مجرى الحواسّ)
٢٤. مش ٢: ~ (من جهة ما هي محسوسات) ٢۵. آ س ٢، مج ۵: ~ محال

[إحالة الصّورة الثّانية]

و الثّاني و[١] هو أن يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضعٍ. و[٢] هو[٣] أيضاً محالٌ لأنّه قولٌ بالمُثُل الأفلاطونيّة.[٧ و ٨]

و أمّا إن[٤] كان ذلك[٥] الخارج المطابق به[٦] متمثّلاً في غيره،[٧] فينقسم أيضاً[٨] إلى قسمين.

و ذلك لأنّ[٩] ذلك الغير إمّا أن يكون ذا وضعٍ أو غير ذي وضعٍ.[١٠]

[إحالة الصّورة الثّالثة]

فإن كان ذا وضعٍ كان المتمثّل فيه مثله[١١] و عاد المحال المذكور.[١٢]

[صحّة الصّورة الرّابعة]

فبقي القسم الأخير[١٣] و هو أن يكون متمثّلاً في شئ غير ذي وضع.[٩]

[المقدّمة السّادسة]

ثمّ نقول: ذلك المتمثّل فيه لا يمكن أن يكون بالقوّة، و[١٤] إن كان بعض ما في الأذهان بالقوّة[١٥] لامتناع المطابقة بالفعل[١٦] بين ما هو بالفعل[١٧] أو[١٨] يمكن أن يصير وقتاً ما بالفعل[١٩] و بين ما هو[٢٠] بالقّوة.

[المقدّمة السّابعة]

و أيضاً لا يمكن أن يزول أو يتغيّر أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوّة و لا[٢١] في وقتٍ

١. مج ١، ن: ~ و ٢. دا ١، مش ٣: ~ و ٣. مج ٢، مش ٢: و هذا
٤. دا ٢: إذا ٥. مش ١، مج ١: + الثّابت
٦. مج ١٤، آس ٢، مج ٣: ~ به ٧. مش ٢، مج ٢: + فيطابق
٨. دا ٢: ~ أيضاً ٩. دا ٢: ~ لأنّ ١٠. آس ٢: ~ (أو غير ذي وضع فإن كان ذا وضعٍ)
١١. مج ٥: ~ مثله ١٢. آس ٢، مج ٥، دا ٢: ~ المذكور
١٣. آس ٢، مج ٥، دا ٢، ن: الآخر ١٤. مج ١٤: ~ و ١٥. ن: + و ذلك
١٦. مش ٤، مج ١، ن: ~ بالفعل ١٧. مج ٢: ~ (هو بالفعل)؛ مش ٢: ~ بالفعل
١٨. مج ٤، مج ١: و؛ مج ٣، آس ١: إذ ١٩. مش ٤: ~ (أو يمكن أن يصير وقتاً ما بالفعل)
٢٠. آس ٢، مج ٤، مج ٥، دا٢: ~ هو ٢١. مج ٥: ~ و لا

من الأوقات. لانّ الأحكام المذكورة واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّرٍ و استحالةٍ و[١] من غير تقيّدٍ بوقت[٢] و مكان[٣]. فواجبٌ[٤] أن يكون محلّها كذلك و إلّا فأمكن[٥] ثبوت الحالّ بدون[٦] المحلّ.

[النّتيجة]

فإذن ثبت وجود موجودٍ[٧] قائمٍ بنفسه في الخارج[٨] غير ذي وضعٍ مشتملٍ[٩] بالفعل على جميع المعقولات الّتي يمكن[١٠] أن يخرج إلى الفعل بحيث يستحيل عليه و عليها التّغيّر و الاستحالة و التّجدّد و الزّوال. و يكون[١١] هو و هي بهذه الصّفات[١٢] أزلاً و أبداً.[١٠]

[استدراكٌ في عدم جواز كون ذلك الموجود واجب الوجود]

و إذا ثبت ذلك فنقول[١٣]: لا يجوز أن يكون ذلك[١٤] الموجود[١٥] هو أوّل الأوائل[١٦] أعني واجب الوجود لذاته عزّت أسماؤه[١٧] و ذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة الّتي لا نهاية لها بالفعل و أوّل الأوائل يمتنع أن تكون فيه كثرةٌ و أن يكون مبدأً أوّلاً لكثرةٍ[١١] و أن يكون محلاًّ قابلاً لكثرةٍ[١٨] يتمثّل فيه.[١٩]

---

١. مج ٥، مج ٣: ~ و
٢. مش ٤، مش ١، مج ٢، مش ٢، مج ١: + و زمانٍ
٣. مج ١٤: ~ و مكان
٤. مج ٦، مش ٤، مش ١، مج ٢، مج ١، مج ٣: و واجبٌ
٥. آ س ٢، مج ٣: لأمكن
٦. آ س ٢، مج ٤، مج ٥، مج ٢، مش ٢، مج ٣، آ س ١: دون
٧. مش ٤، مش ١، مج ٢، مش ٢، مج ١، آ س ١، مج ٣: ~موجود
٨. دا ٢: ~ في الخارج؛ مش ٤، مش ١، مج ٢، مش ٢، مج ١: + من
٩. مش ٤: يشمل
١٠. مج ١٤، ن: لا يمكن
١١. مج ١٤، مج ٢، مش ٢: فيكون
١٢. مج ٤: النعات
١٣. دا ٢، مش ٣، دا ١: + لم
١٤. آ س ٢، مج ٥، دا ٢: ~ ذلك
١٥. مج ١٤: ~الموجود
١٦. مج ٤: ذلك الموجود الأوّل
١٧. مج ١٤: جلّت صفاته
١٨. مج ١٤: + توجب.
١٩. مج ١٤: ~ فيه

[العقل الأوّل في القرآن المجيد]

فإذن ثبت وجود موجودٍ غير الواجب[١] الأوّل[٢] ـ تعالى و تقدّس[٣] ـ بهذه الصّفة[٤] و لنسمّه[٥] بالعقل الكلّ[٦] [١٢] و هو[٧] الّذي[٨] عبّر عنه[٩] في القرآن المجيد تارةً باللّوح المحفوظ [١٣] و تارةً بالكتاب المبين [١٤] المشتمل على كلّ[١٠] رطبٍ و يابسٍ. [١٥] و ذلك ما أردناه.[١١]

و اللّه الموفّق و المعين. و صلّى اللّه على محمّدٍ(ص) و آله الطّاهرين.[١٢]

---

١. مج ١٤: + الوجود ٢. مش ١، مج ٣: ~ الأوّل

٣. مش ٤، مش ١، مج ١: ~ و تقدّس

٤. دا ١، مش ١، مج ٢، مش ٢، مج ١، آ س ١: ~ (بهذه الصّفة)

٥. ن، مج ٥، دا ٢، مش ٤، دا ١: نسميّه ٦. مش ٤: عقل الكلّ

٧. مش ٤، مش ١، مج ٢، مج ١: ~ و هو ٨. آ س ٢، مج ٥، دا ٢: ~ الّذي

٩. آ س ٢، مج ٥، دا ٢: ~ عنه ١٠. آس ٢، مج ٥، دا ٢: ~ كلّ

١١. مج ٤: أردنا؛ آس ٢، مج ٣: اوردناه؛ مج ١٤، ن: أردنا بيانه؛ دا ١، مش ٤، مش ١، مج ١، آس ١، مج ٣: + و الحمد للّه ربّ العالمين؛ مج ٢، مش ٢: الحمد للّه.

١٢. مج ١٤: والله أعلم بالصواب و إليه المرجع و المآب و حسبنا اللّه و نعم الوكيل و لا حول و لا قوّة الّا باللّه العليّ العظيم و صلّى اللّه على سيّدنا محمّد و آله و سلّم آمين؛ دا ٢، مج ٤، ن: و صلّى اللّه على محمّد و آله الطّاهرين

[٢]

روضة الناظر
في شرح نفس الأمر

(شرح رسالة إثبات العقل المجرّد)

شمس الدين محمد بن احمد الكيشي

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

[مقدّمة الشّارح][1]

الحمد للّه الّذي لا يواظب على مناهج الرّشاد إلّا بهدايته. و لا يجانب مدارج الضّلال إلّا بوقايته. و الصّلاة و السّلام[2] على سفرته الكرام و متّبعيهم بررة الأنام. و اخصص محمّداً و آله و صحبه[3] بأفضل الصّلوة و السّلام.

و بعد: فإنّ داعية التّقرّب إلى إخوان النّظر مذ برهةٍ من الزّمان كانت تدعونى إلى إبراز ما تحقّق عندي من المراد بقول العلماء: «هذا في نفس الأمر كذا» أو «ليس في نفس الأمر كذا» و ذلك لما عاينت من خبط الشّاوين منه من طلبة الحقائق بل المتوغّلين منهم على الدّقائق. و صادفتهم لا يفرّقون بين المراد بالوجود الخارجي و بين ما في نفس الأمر، لما وجدوا كـلّاً منهما يقابل به الوجود الذّهني. فيقال تارةً: الوجود الذّهني إذا طابق الوجود الخارجي كان صادقاً، و إلّا فهو كاذب. و يقال أخرى: الوجود الذّهني إذا طابق ما في نفس الأمر فهو صادقٌ و إلّا فكاذب.[4] و بينهما بونٌ سحيقٌ و فرقٌ واضحٌ غير دقيق كما سنبيّن و من اللّه التّوفيق.

---

۱. مج ۷: + (في شرح نفس الأمر)؛ مج ٦: + (هذه رسالةٌ في شرح الرسالة السابقة لكيشي رحمه اللّه). در اين مجموعه، رساله إثبات عقل خواجه طوسی، قبل از اين رساله است.
۲. مج ۷: ~ و السّلام
۳. مج ٦: اصحابه
٤. مج ۷: فكذب

و ألفيتهم يتوغّر[١٦] على أذهانهم كيفيّة تطبيق ما في الأذهان على متعلّقاتها من الأحكام الصّادقة على الممتنعات مع أنّ الممتنع ليس له في نفس الأمر تحقّقٌ[1] و لا له من الوجود الخارجي نصيبٌ. فيتعجّبون مثلاً من جزمهم في صدق حكمهم بأنّ اجتماع السّواد و البياض محالٌ. و يتيقنون بأنّ الحكم الصّادق هو الصّورة الذّهنيّة المطابقة للصّورة الخارجيّة أو الصّورة في نفس الأمر، و لا يجدون للممتنع سوىٰ ما في الذّهن وجوداً و لا أثراً.

و يقرب من هذا حكمهم الصّادق على الممكنات المستقبلة فإنّها لا وجود خارجيّ لها يطابق الحكم الذّهني و لم يتّفق صريمة العزيمة على إخراج ذلك، إلى أن[2] اتّفقت مطالعتي لكلامٍ صَدَرَ عن فاضل حكماء العصر، المخصوص من بينهم بالتّوغّل في البحث و التّدقيق و التّغلغل على ما كمن في المضايق من التّحقيق، نصير الملّة و الدّين محمّد الطّوسي ـ قدّس اللّه[3] روحه ـ و قد غزا فيه نحو مغزاى و أراد أن يرمي إلى مرماي، إلّا أنّه ركن إلى بعض مطامح نظره و سكن إلى بعض مطارح فِكَره و لم يأت بما يزيح العلّة و يشفي الغلّة في تحقيق المسألة و قد أثبتُّ في هذه الرّسالة فصوص فرائده و نصوص عوائده و تكلّمت على مقدّمات أدلّته بالمنوع الظّاهرة و المعارضات الباهرة. و أعرضت عمّا يتعسّر ملتقاه و يتوعّر[4] مرتقاه و خدمت بها عالى[5] جناب المولى المعظّم صاحب السّيف و القلم[6] الصّاحب بن الصّاحب بن الصّاحب، بهاء الحقّ و الدّين محمّد بن[7] الصّاحب[8] الأعظم، مخدوم أكابر العالمين، شمس الحقّ و الدّولة و الدّين، محمّد[9] أدام اللّه تعالى [وارف] ظلّه على كافّة الخلائق لا سيّما على طلبة الحقائق. و سمّيتها بروضة النّاظر[10] لكونها نزهةً للنّظّار و عبرةً لأولي الأبصار. و اللّه وليّ التّوفيق[11] في طلب التّحقيق و هو بإغاثة المستغيثين حقيق.

---

١. مج ٦: تحقيق ٢. مج ٦: ~ إلى أن
٣. مج ٧: (قدّس اللّه روحه): (ألبسه اللّه حلّة غفرانه و أسكنه بحبوحة جنانه) ٤. مج ٦: هو عسير
٥. مج ٦: إلى ٦. مج ٦: + ملك ملوك وزراء العالم ٧. مج ٦: + (محمدبن)
٨. مج ٦: صاحب الدّيوان ٩. مج ٦: ~ (الأعظم، مخدوم... محمد)
١٠. مج ٦: المناظرة ١١. مج ٧: المعونة

[نقل كلام الطّوسي]

قال الفاضل نصيرالدّين الطّوسي[١]:

[المقدّمة الأولى]

اعلم أنّا لا نشكّ في كون الأحكام اليقينيّة الّتي قد حكم بها أذهاننا مثلاً الحكم بأنّ الواحد نصف الإثنين أو بأنّ قطر المربّع لا يساوي ضلعه أو نحكم به، ممّا لم يسبق إليه ذهنٌ أصلاً بعد أن يكون يقيناً مطابقاً لما في نفس الأمر؛ و لا في أنّ الأحكام الّتي يعتقدها الجّهال بخلاف ذلك؛ كما لو اعتقد معتقدٌ أنّ القطر يساوي الضّلع أو غير ذلك غير مطابقةٍ لما في نفس الأمر.

أقول: هذا كلّه ظاهر الصّدق.

[المقدّمة الثّانية]

قال: **و نعلم يقيناً أنّ المطابقة لا يمكن أن يتصوّر إلّا بين شيئين متغايرين بالشّخص و متّحدين فيما يقع به المطابقة.**

[نقد الشّارح على المقدّمة الثّانية]

أقول: ألّذي هو معلومٌ قطعاً، هو[٢] أنّ المتطابقين متّحدان فيما وقع به المطابقة و مختلفان بغير ما وقع به المطابقة. أمّا الحكم القطعي بوجوب كونهما متغايرين بالشّخص، فهو[٣] ممتنعٌ محتاجٌ إلى البرهان. و ظاهرٌ أنّه ليس كذلك لوجهين:

[إقامة الدّليل على امتناع الحكم القطعي بوجوب كونهما متغايرين بالشّخص]

[الوجه]الأوّل: أنّ العقل حاكمٌ بأنّ مفهومي الحدّ و المحدود متطابقان و ليسا متشخّصين. أمّا أنّ المفهوم الحدّي من المفهومات الكلّيّة فظاهرةٌ. و أمّا أنّ المفهوم من المحدود أيضاً كذلك، فلما اتّفقوا على أنّ الشّخص من حيث هو شخصٌ لا يحدّ و لا يبرهن عليه.

١. مج ٧: ~ نصيرالدّين الطّوسي
٢. مج ٧: ~ هو
٣. مج ٧: ~ فهو

[دخلٌ و دفع]

فإن قيل: مفهوما[1] الحدّ و المحدود، هما علمان، فهما صورتان حالّتان في ذات العالم، قائمتان بذات العالم، فهما عرضان شخصيّان قائمان بذات شخصه.

قلت: الحكم بأنّ العلم صورةٌ للمعلوم، حالّةٌ في ذات العالم، ليس من البديهيّات ليستغني[2] عن إقامة البرهان عليه. و يدّعى فيه القطع.

[إقامة الدّليل على بطلان القول ببداهة أنّ العلم صورةٌ للمعلوم حالّة في ذات العالم]

و أظهر ما يدلّ على بطلانه وجهان:

[الوجه]الأوّل:[3] هو أنّ إدراك العالم[4] ذاته ليس بصورةٍ لذاته حالّةٍ في ذاته.[5]

[الوجه]الثّاني:[6] أنّ واجب الوجود ـ عزّ شأنه ـ عالمٌ بجميع الأشياء مع استحالة حلول شيءٍ في ذاته و هذان الوجهان اتّفق عليه المعتبرون من الحكماء و سلّمهما أيضاً هذا الفاضل.[۱۷]

و لئن سلّمنا أنّ العلم صورةٌ حالّةٌ في ذات العالم، لكنّ الحدّ و المحدود متطابقان في المفهوم لاشتمالهما على ذاتيّاتٍ معيّنةٍ و مختلفان من حيث الإجمال و التّفصيل. و هاتان الجهتان لهما من حيث هما كلّيّتان، فإنّهما من حيث كونهما صورتين شخصيّتين، ليستا بحدٍّ و لا محدودٍ لما مرّ؛ و لأنّ الحدّ من حيث هو حدٌّ محمولٌ على المحدود، و الجزئيّ من حيث هو جزئيٌّ غير محمول. و الكلام فيهما من حيث هو حدٌّ و محدودٌ و كون الصّورة العقليّة جزئيّةً باعتبارٍ و كليّةً باعتبارٍ آخر، مشهورٌ بين المحصّلين. و قد نبّه العظيم أفلاطن على وجوب شدّة الاحتياط في تمييز الحيثيّات على طلبة الحقّ، بقوله: «لو لا الحيثيّة لارتفعت الحكمة».[۱۸] و قد صدق الصّدوق، فإنّ إهمال هذا الأصل يتفرّع عليه أكثر الأغاليط المعنويّة.

[عدم تشابه حلول الصّورة العلميّة في ذات العالم، و حلول الأعراض الجسمانيّة في موضوعاتها]

و اعلم أنّ حلول الصّورة العلميّة في ذات العالم ليس على وجه حلول الأعراض

---

۱. مج ٦: مفهوم ۲. مج ٦: فيستغني ۳. مج ۷: أحدهما ٤. مج ۷: العاقل
٥. مج ٦: ـ (حالّةٍ في ذاته) ٦. مج ۷: و ثانيهما

الجسمانيّة في موضوعاتها الموجب لتشخّصها و إلّا وجب كون جميع التصوّرات العقليّة شخصيّةً. فما كان[١] يوجد فيها تصوّرٌ كلّي قط. فإنّ الشّيء الّذي يقال له: إنّه مفهومٌ جزئيٌّ بعينه، لا يقال له إنّه مفهوم كلّي. فكان يحتاج العقل في جعل تصوّراته كلّيةً، ليصحّ حملها على كثيرين، فيصحّ مثلاً: «هذا الشّخص إنسان» و «ذلك إنسان» إلى حذف مشخّصاتها العقليّة كما حذف المشخّصات الجسمانيّة عنها. لكنّه على هذا التّقدير كلّما حذف المشخّصات عنها و أخذها مجرّدة، صارت مشخّصةً[٢] فليتنبّه المحصّل لهذا المعنى.

و[٣] أمّا كيفيّة حلول العلم في ذات العالم و كيفيّة كونه كلّيّاً باعتبارٍ حتّى يصحّ حمله على كثيرين حمل هو هو، و كونه جزئيّاً باعتبارٍ آخر، فلا يصحّ حمله على شيءٍ آخر، فكلامٌ آخر لا يتوقّف عليه بياننا في هذا المقام.

[الوجه] الثّاني: و هو أنّ أحكامنا على امتناع[٤] الممتنعات إذا كانت صادقةً مطابقةً لما في نفس الأمر و ليس للممتنع في نفس الأمر وجودٌ فضلاً عن كونه متشخّصاً[٥] فقد وجدت المطابقة بين مفهومين من غير تشخّص أحدهما قطعاً.

[دخلٌ و دفع]

فإن قيل: لا نسلّم أنّ الممتنع غير موجود في نفس الأمر بل هو موجودٌ فيها. فإنّ نفس الأمر هو الموجود في[٦] الجوهر المجرّد المسمّى بعقل الكلّ.

قلت: هذه المقدّمة ذكرت لإثبات هذا المطلوب؛ فلو أثبتت به كان مصادرةً على المطلوب الأوّل. و أيضاً اتّفاق العقلاء على أنّ الممتنعات ليست ثابتةً في نفس الأمر يدلّ على بداهة تصوّر ما في نفس الأمر.

[إيراد الشّارح على القول بأنّ ما في نفس الأمر، المراد به هو الموجود في الجوهر المجرّد]

و القول بأنّ ما في نفس الأمر المراد به[٧] هو الموجود[٨] في[٩] الجوهر المجرّد، يقتضي كون

---

١. مج ٦: ~ كان ٢. مج ٦: بمشخصةٍ ٣. مج ٦: ~ و ٤. مج ٦: ~ امتناع
٥. همه نسخ: شخصاً، متن مطابق اللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ.
٦. همه نسخ: + عقل؛ متن مطابق شرح حنفى. ٧. مج ٦: ~ به ٨. مج ٦: الوجود
٩. همه نسخ: + عقل؛ متن مطابق شرح حنفى.

تصوّر ما في نفس الأمر من التصوّرات النّظرية. فإنّ إثبات الجوهر المجرّد من النّـظريّات و تصوّر الموجود في الجوهر المجرّد، فرعٌ على إثبات الجوهر المجرّد و التصوّر الموقوف على النّظري أولى بأن يكون نظريّاً.

و الحاصل أنّ تصوّر ما في نفس الأمر بديهيٌّ و تصوّر ما في الجوهر المجرّد ليس بديهيّاً. فليس ما في نفس الأمر هو الحاصل في الجوهر المجرّد[1] و هذا الوجه يصلح لإبطال أصل الدّعوى و هي أنّ المراد بقول العلماء ما فـي نـفس الأمـر، هـو الصّـورة الحـالّة فـي ذات المجرّد.[١٩]

[المقدّمة الثّالثة]

قال:[2] و لا نشكّ في أنّ الصّنفين المذكورين من الأحكام متشاركان في الثّبوت الذّهني.

[المقدّمة الرّابعة]

فإذن يجب أن يكون للصّنف الأوّل منهما دون الثّاني ثبوتٌ خارجٌ عـن أذهـاننا تـعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا و بينه و هو الّذي يعبّر عنه بنفس الأمر.

أقول: ظاهر عبارته يقتضي أن يكون للصّنف الأوّل من الأحكام و هو العلم ثبوتٌ[3] خارج الذّهن. و نفس العلم لا يثبت خارج الذّهن قطعاً. بل مراده أنّ للعلم متعلّقاً ثابتاً خارج الذّهن مطابقاً للصّورة الذّهنيّة و هو المسمّى بالمعلوم. و هو[4] بخلاف الجهل المركّب. فإنّه لا متعلّق مطابقاً له ثابتاً خارج الذّهن.

[نقد الشّارح على المقدّمات السّابقة]

و إذا[5] تبيّن مراده فنقول:

[الإشكال الأوّل]

[١)] لا يلزم من اشتراك العلم و الجهل المركّب المشتركين[6] في كونهما موجودين فـي

---

١. مج ٦: ~ المجرّد ٢. مج ٧: قوله ٣. مج ٦، مج ٧: بثبوتٍ
٤. مج ٧: ~ و هو ٥. مج ٧: إذ
٦. مج ٦ و مج ٧: ~ المشتركين؛ متن مطابق اللوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ.

الذّهن و اختلافهما في المطابقة و اللّامطابقة، أن يكون للصّورة العلميّة متعلّقٌ ثابتٌ خارجٌ عن أذهاننا كما ذهب إليه، بل يكفي مطابقتها لمتعلّقها سواءٌ كان متعلّقها ثابتاً[١] في الذّهن أيضاً كحكمنا بـ«أن العلم و الجهل المركّب لهما وجودٌ في الذّهن»؛ أو ثابتاً خارج الذّهن كحكمنا بـ«أنّ النّار حارّةٌ» مثلاً أو ليس ثابتاً في واحدٍ منهما[٢] كحكمنا بـ«أنّ شريك الإله ممتنع الوجود في نفس الأمر». فهو موجودٌ في الذّهن. فكيف حكمت بأنّه ليس موجوداً لا في الذّهن و لا في الخارج؟

قلت: حكمنا بأنّ شريك الإله ممتنع الوجود في نفس الأمر، متعلّقه ليس شيئاً في الذّهن، أي ما حكمنا في الحكم على شيءٍ ذهنيٍّ أنّه[٣] في الذّهن حاله كذا مثل ما حكمنا في حكمنا[٤] بأنّ العلم و الجهل المركّب لهما وجودٌ في الذّهن على شيءٍ ذهنيٍّ و هو العلم و الجهل المركّب بأنّ الوجود الذّهني ثابتٌ له؛ لكنّا بقولنا «شريك الإله ممتنع الوجود»، على الشّيء في نفس الأمر و لمّا لم يكن متعلّقه شيئاً ذهنيّاً، صحّ أنّ متعلّقه ليس موجوداً في الذّهن[٥] و إنّما الموجود في الذّهن نفس هذا الحكم لا متعلّقه. و لا شكّ في وجود جميع الأحكام في الذّهن و[٦] إنّما الكلام في متعلّقاتها.

و الحاصل: أنّ العلم يجب كونه مطابقاً لمتعلّقه أي حال الشّيء في نفسه. فإن كان الحكم الذّهني بثبوت شيءٍ خارج الذّهن على شيءٍ، كان شرط كونه علماً أن يكون للشّيء ثبوتٌ خارجَ الذّهن في نفسه و له مع ذلك ثبوتٌ خارجَ الذّهن للموصوف به و إن كان بسلب شيءٍ عن شيءٍ خارج الذّهن، فلا يشترط في كونه علماً أن يكون للمسلوب عنه وجودٌ خارج الذّهن و أن يكون للمحكوم به ثبوت خارجَ الذّهن، و لا للحكم ثبوتٌ خارج الذّهن. كما إذا حكم واحدٌ مثلاً بأنّ من سيولد ليس بكاتبٍ فهذا الحكم علمٌ قطعاً و ليس لمتعلّقه ثبوتٌ خارج الذّهن و هو مطابقٌ لمتعلّقه من غير شبهةٍ. فإنّ الولد المعدوم ليست الكتابة ثابتةً له في نفس الأمر.

---

١. اللّوح المحفوظ: (لمتعلّقها سواءٌ... ثابتاً): (لمتعلّقاتها سواء كانت متعلّقاتها ثابتةً).
٢. مج ٧: ~ (كحكمنا بأنّ العلم و الجهل... في واحدٍ منهما)
٣. مج ٧: أو
٤. مج ٦: ~ في حكمنا
٥. مج ٧: ~ في الذّهن
٦. مج ٦: ~ و

فظهر أنّ قوله: «يجب أن يكون للصّنف الأوّل منهما أي الصّورة الذّهنيّة الّتي هي علم، ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا» ليس بصحيحٍ و إذا بطلت هذه المقدمة فلا حاجة بنا في [تتبّع] مقدمات دليله.

[الإشكال الثّاني]

[۲)] على أنّ هذا الثّابت على أيّ أنحاء الوجود يجب أن يكون حين ينساق[۱] إلى إثبات كون هذا الثّابت، إنّما هو في جوهرٍ مجرّدٍ[۲] عن المادّة غير متعلّق بمادّةٍ تعلّق المستكمل بالآلة أي لا يكون جوهراً مجّرداً هو نفس؛ ليكون عقلاً، كما هو المصطلح عليه في المشهور. لكنّا نريد أن نستقرئ سائر مقدّماته على تقدير تسليم المقدّمة القائلة: إنّ للعلم[۳] متعلّقاً مطابقاً ثابتاً خارج الذّهن للنّقد و التّزييف[۲۰] رياضةً لذهننا و تنبيهاً لإخوان النّظر من طلّاب اليقين. لئلّا يخلدوا إلى كلام المحصّلين بالتّقليد. فإنّ الكلام الحقّ من غير الضّروريّات، هو الّذي أوضح النّظر الصّحيح كونه حقّاً لا ما شهدت شهرة المتكلّم بكونه صدقاً.

[المقدّمة الخامسة]

قال: **فنقول: ذلك الثّابت الخارج إمّا أن يكون قائماً بنفسه أو متمثّلاً في غيره.**

[إيراد إشكالٍ]

أقول: هذا التّقسيم غير حاصرٍ لاحتمال كون بعض ذلك الثّابت قائماً بنفسه و[٤] بعضه متمثّلاً في غيره. و هذا هو الحقّ لأنّ الثوابت خارج الذّهن لمّا انقسمت إلى قائم بنفسه و متمثّلٍ في غيره، انقسم العلم بها أيضاً إلى قسمين:

[۱)] قسمٌ يتعلّق بالقائم بنفسه؛

[۲)] و قسمٌ يتعلّق[٥] بالمتمثّل في غيره.

قال: **و القائم بنفسه يكون إمّا ذا وضعٍ أو غير ذي وضعٍ.**

---

۱. مج ۷: يتسلّق ۲. مج ۷: ~ مجرّد ۳. مج ٦: إنّ للعلم مطلقاً متعلّقاً
٤. مج ۷: أو ٥. مج ۷: ~ يتعلّق

[إشكالٌ آخر]

أقول: هذه قسمةٌ غير حاصرةٍ أيضاً و بيانه ما مرّ آنفاً.

[إحالة الصّورة الأولى]

قال: و **الأوّل محالٌ.**

[الوجه الأوّل]

أمّا أوّلاً: فلأنّ تلك الأحكام غير متعلّقةٍ بجهةٍ معيّنةٍ من جهات العالم و لا بزمانٍ معيّنٍ من الأزمنة و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ بهما. فلا شئ من تلك الأحكام بذي وضعٍ.

أقول: يريد أن يثبت[١] أنّ متعلّق الأحكام اليقينيّة الثّابت في الخارج، لا يجوز أن يكون قائماً بنفسه ذا وضعٍ. و استدلّ عليه بقياسين. و أنا أقرّر مقدّماتهما و إن لم يتعرّض هو لتقريرهما، بحسب ما يسمح به الحال:

[تقرير مقدّمات القياس الأوّل]

أحدهما[٢]: هو

[الصغرى:]

أنّه لا شئ من تلك الأحكام متعلّق بجهةٍ معيّنة من جهات العالم

[الكبرى:]

و كلّ علمٍ متعلّقٍ بذي وضع، يتعلّق بجهةٍ معينّةٍ من جهات[٣] العالم.[٤]

[النّتيجة:]

فلا شئ من تلك الأحكام بعلمٍ متعلقٍ بذي وضع. و هو معنى قولنا ليست متعلّقات تلك الأحكام[٥] بذوات أوضاع.

---

١. مج ٦: نسخه بدل: شئث
٢. مج ٦: ~ احدهما
٣. مج ٧: ~ الجهات
٤. مج ٧: ~ العالم
٥. مج ٦: ~ بِعلمٍ متعلقٍ... تلك الأحكام

[بيان الصّغرى]

أمّا الصّغرى فظاهرةٌ. فإنّ قولنا مثلاً قطر المربّع لا يساوي[۱] ضلعه لا يخصّ مربّعاً هو[۲] في حيّزٍ من أحياز العالم. بل نسبته إلى جميع المربّعات الحاصلة في الأحياز المختلفة سواءٌ بل هاهنا أحكامٌ يقينيّةٌ ليس لمتعلّقها الثّابت خارج الذّهن حيّزٌ أصلاً. كحكمنا بأنّ كلّ جوهرٍ غير مادّيٍ موجود في الخارج فهو عاقلٌ لذاته.

[بيان الكبرى]

و أمّا الكبرى: فلأنّ كلّ ذي وضع له تخصّصٌ بجهةٍ من جهات العالم و إلّا لما أمكنت الإشارة إليه.

[النّتيجة]

فلا يكون ذا وضعٍ. فإنّ المراد بالوضع هاهنا هو[۳] كون الشّئ بحيث يشار إليه إشارةً حسّيّةً و قد فرض ذا وضعٍ. هذا خلفٌ.

و العلم صورةٌ ذهنيّةٌ مطابقةٌ للمعلوم. و المعلوم فرض أنّه قد خصّص بكونه في جهةٍ معيّنةٍ. فالعلم به متعلّقٌ أيضاً بتلك الجهة المعيّنة؛ و إلّا لم يتعلّق بالمعلوم المخصوص و قد فرض أنّه تعلّق بالمعلوم المخصوص. هذا خلفٌ.

[تقرير مقدّمات القياس الثّاني]

و ثانيهما: هو

[الصّغرى:]

أنّ تلك الأحكام لا يتعلّق بزمانٍ معينٍ.

[الكبرى:]

و كلّ ذي وضع فالعلم به يتعلّق بزمانٍ معيّنٍ.

---

۱. مج ۷: لا يشارك ۲. مج ٦: ~ هو ۳. مج ٦: ~ هو

[النّتيجة]

فتلك الأحكام ليست بعلومٍ متعلّقة بذوات أوضاع.

[بيان الصّغرى]

أمّا الصّغرى فلأنّ تلك الأحكام نسبتها إلى جميع الأزمنة واحدةٌ. فلا تعلّق لها بزمانٍ مخصوصٍ دون غيره.

[بيان الكبرى]

و أمّا الكبرى فلا يتّضح لي وجهٌ في تقريرها لأنّ تخصّص ذي الوضع بزمانٍ معيّنٍ، إمّا أن يراد به أنّ حدوث ذي الوضع لابدّ أن يقع في زمانٍ معيّنٍ أو أنّ حدوث صفةٍ[1] له لابدّ له من زمانٍ معيّنٍ أو أنّ [وجوده][2] المستمرّ لابدّ له من ذلك، أو يراد به مفهوم آخر.

و الأوّل صحيحٌ لكنّه مختصٌّ بذي الوضع الحادث. و أكثر ذوات الأوضاع لا حدوث زمانيّاً لها. فيصير الكبرى جزئيّةً. و شرط إنتاج هذا الشّكل كون كبراه كلّيّةً فلا ينتج.

و الثّاني صحيحٌ أيضاً لكنّ القياس حينئذٍ لا ينتج المطلوب. فإنّه كذا:

ـ لا شيءَ من تلك الأحكام متعلّق بزمان معيّن؛

ـ و كلّ ذي وضع فالعلم بصفاته الحادثة يتعلّق بزمان معيّن.

ينتج: لا شيءَ من تلك الأحكام يعلم بالصّفات الحادثة لذي الوضع. فظاهرٌ أنّ هذا غير مطلوبه.

و الثّالث ظاهر البطلان. فإنّ الوجود المستمرّ لذي الوضع لا يخصّ بزمانٍ معيّن لمساواة نسبته إلى جميع الأزمنة.

و الرّابع غير معلومٍ ليمكن البحث عن حاله.

[نقد القياسين]

و إذا[3] وضح هذا، فنقول:

---

١. مج ٦: بالصّفات ٢. مج ٦: حصول ٣. مج ٧: إذ

[نقد القياس الأوّل]

أمّا القياس الأوّل: فكّل واحدةٍ من مقدّمتيه ممنوعٌ.

[مستند منع الصّغرى]

أمّا الصّغرى فمستند منعِها هو أنّ من[۱] العلوم اليقينيّة ما له تعلّقٌ بجهةٍ معيّنةٍ[۲] لكون معلومه في جهةٍ معيّنةٍ كالعلم الباحث عن كلّ واحدٍ من الأجسام المبدعة و أحيازها الواجـبة لهـا كماهو مقرّرٌ في الجزء من العلم الطّبيعي المسمّى بالسّماء و العالم.

و الّذي يظهر المطلوب عن كتبهم[۳] هو أنّهم قالوا في إثبات الجهة. إنّا نشير إلى جهة الفوق و السّفل. و نريد بالفوق الجهة الّتي تلي رؤوسنا[٤] إذا كنّا قائمين أو قاعدين[٥] على الأرض و بالسّفل ما يقابلها. و هاتان الجهتان لا تعتبران بالفرض.

ثمّ قالوا: وجهة الفوق موجودةٌ فقد[٦] نشير إليها؛ و المعدوم لا يشار إليه.

ثمّ قالوا: و ليست من الموجودات الّتي لا وضع لها كالمفارقات. فإنّا نشير إليـها إشـارةً حسّيّةً بأنّها فوق رؤسنا و إلى هذا كما هو مقرّرٌ في الطّبيعيّات إلى أن أثبتوا فوق رؤسنا جسماً محيطاً بالأرض قد يتحدّد الجهات. ثمّ أثبتوا له خواصّ. فهذا المحدّد للجهات يعلم أنّه محيطٌ بنا و أنّه فوق جميع الأجسام و نشير إليه إشارةً حسّيّةً. و العلم[۷] به و بوضعه و أوصافه من العلوم المتعلّقة بجهةٍ معيّنةٍ من جهات العالم و هى من العلوم اليقينيّة.

[مستند منع الكبرى]

و أمّا الكبرى فمستند منعها هو أنّه لِمَ لا يجوز أن يكون العلم المتعلّق بذي الوضع يتعلّق به لا من حيث كونه ذا وضعٍ فلا يلزم أن يكون العلم المتعلّق بالشّيئ الّذي له جهةٌ معيّنةٌ، له تعلّقٌ بجهةٍ معيّنةٍ؟ لابدّ لهذا من دليلٍ و[۸] سيأتي تمام تقرير لهذا المنع.

[نقد القياس الثّاني]

و أمّا القياس الثّاني، فأنت خبيرٌ بما فيه. و أيضاً يمكن أن يورد[۹] الإشكال على هذا الوجه

---

۱. مج ٦: ~ من
۲. مج ٦: ~ ما له تعلّقٌ بجهةٍ معيّنةٍ
۳. مج ۷: كتب
٤. مج ٦: رؤسه
٥. مج ٦: ~ أو قاعدين
٦. مج ٦: فإنّا
۷. مج ۷: فالعلم
۸. مج ٦: ~ و
۹. مج ٦: يرد

و هو أنّه في هذا المقام [متصدٍّ] لإبطال كون تعلّق الأحكام العلميّة ذوات أوضاع. فذكر مقدّمتين:

إحديهما: أنّ تلك الأحكام غير متعلّقةٍ بجهةٍ معيّنةٍ من جهات العالم.

و ثانيهما: أنّ كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ بجهةٍ من جهات العالم.

فأنتج منهما: «أنّه لا شيئ من تلك الأحكام بذي وضعٍ» كما صرّح به.

و هذه النّتيجة ليست بمطلوبة من هذا القياس في هذا المقام. بل مطلوبه «لا شيئ من متعلّقات الأحكام العلميّة أي الّتي تطابق[١] بها الأحكام العلميّة بثابتٍ خارج الذّهن قائمٍ بنفسه ذي وضعٍ».

[جواب الشّارح عن السّؤال المقدّر]

فإن قيل: ثمّ يأوّل[٢] صغرى القياس و هي «أنّ تلك الأحكام غير متعلّقةٍ بجهةٍ معيّنةٍ» بأنّ مراده منها: لا شيئ من متعلّقات تلك الأحكام متعلقٌ بجهةٍ من جهات العالم. فإنّ قرانه بالمقدّمة الأخرى و هي أنّ كلّ ذي وضعٍ متعلّق بجهةٍ من جهات العالم، ينتج: «لا شيئ من متعلّقات تلك الأحكام بذي وضعٍ.» و هو مطلوبه.

قلت: هذه المقدّمة و إن أنتجت مع الأخرى المطلوبَ، لكنّها كاذبةٌ ظاهرة الكذب لما مرّ. فهذا القياس إن أوردت مقدّمتاه[٣] على وجهٍ تسلمان من الكذب، أنتج غير المطلوب. و إن أصلحت إحديهما، أنتج المطلوب كذبت إحديهما و هو من جنس المغالطات المعنويّة المدعوّة سوء التّركيب.[٤]

[إيراد المصنّف سؤالاً مقدّراً]

قال: لا يقال: إنّها تطابق ذوات الأوضاع لا من حيث هي ذوات أوضاع بل من حيث هي معقولات. ثمّ إنّها لا تقارن الأوضاع من حيثيّةٍ أخرى، كما يقال في الصّور المرتسمة في الأذهان الجزئيّة: إنّها كليّةٌ باعتبارٍ و جزئيّةٌ باعتبارٍ.

---

١. مج ٦: مطابق   ٢. مج ٧: ثمّ يأوّل: لم لا نتأوّل   ٣. مج ٦: مقدّماته

٤. مج ٦: ~ سوء التّركيب

[نقد الشّارح على السّؤال المذكور]

أقول: ذكر هذا السّؤال على هذا الوجه الّذي ذكره ليس متوجّهاً.[۱] فإنّه يتكلّم في القسم الّذي هو[۲] قائمٌ بذاته. و السّؤال على القسم الّذي هو[۳] ليس قائماً لذاته. و الأولى أن يورد على هذا الوجه: لِمَ لا يجوز أن يكون لذوات الأوضاع جهةٌ أخرى ليست من تلك الجهة ذوات أوضاع، فيكون المطابقة بين الصّور العقليّة و بين الصّور الخارجيّة كليّةً باعتبار كونها مقولةً على تلك الأشخاص و جزئيّةً باعتبارٍ آخر و هي أنّها مكتنفةٌ بأعراض متشخّصةٍ في نفس شخصيّته. فكما اجتمعت الكليّة و الجزئيّة و هما متقابلان في شيءٍ واحدٍ، فلِمَ لا يجوز أن يجتمع المطابقة للصّور العقليّة و اللّامطابقة لها في الصّور الخارجيّة ذوات الأوضاع القائمة بذواتها من حيثيّتين؟

فهذا سؤالٌ متوجّهٌ لا يندفع بالجواب الّذي يذكره.[٤]

[جواب المصنّف عن السّؤال المقدّر]

قال: **لأنّا نقول: الصّور الخارجية المطابق بها إذا كانت كذلك، كانت قائمةً بغيرها. و في هذا الفرض كانت قائمةً بنفسها. هذا خلفٌ.**

[نقد الشّارح على الجواب المذكور]

أقول: لو جعل هذا الجواب بياناً لعدم إيراد هذا السّؤال، لكان[٥] أولى.

[الوجه الثّاني]

قال: **و أمّا ثانياً: فلأنّ العلم بالمطابقة لا يحصل إلّا بعد الشّعور بالمتطابقين. و نحن لا نشكّ في المطابقة مع الجهل بذلك الشّئ من حيث كونه ذا وضعٍ.**

أقول: السّؤال الوارد لا يندفع بهذا الجواب. لأنّ العلم بالمطابقة لا يحصل إلّا بعد الشّعور بالمتطابقين من حيث أنّهما متطابقان[٦] لا من حيثيّاتٍ آخر ليستا فيها بمتطابقين. فلِمَ قلت أنّ الصّور العقليّة يجب تطابقها لذوات الأوضاع من حيث هي ذوات الأوضاع ليجب الشّعور

۱. مج ٦: موجّها ۲. مج ٦: ~ هو ۳. مج ٦: ~ هو ٤. مج ٦: يذكر
٥. مج ٧: كان ٦. مج ٦: مطابقان

بالأوضاع عند الشّعور بالمطابقة؟ لابدّ لهذا من دليلٍ. و أقول: لو صحّ هذا الدّليل لبطل أصل دعواه.

بيان الشّرطيّة: أنّه لو صحّ أن يقال: لا يجوز أن يكون الصّور المطابق بها الصّور العقليّة في نفس الأمر، قائمة بأنفسها ذوات أوضاع، لأنّ العلم بمطابقة الصّور العقليّة الصّورَ الثّابتة في نفس الأمر ذوات الأوضاع، لوجب الشّعور بكونها ذوات أوضاعٍ عند الشّعور بـالمطابقة. و التّالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

فصحّ [١] أن يقال: لِمَ [٢] لا يجوز أن يكون الصّور المطابق بها [٣] الصّور العقلية في نفس الأمر، صوراً متمثّلةً في ذاتٍ [٤] مجرّدةٍ من المادّة، شأنها كيت و كيت؟ فإنّ العلم بالمطابقة لا يحصل إلّا بعد الشّعور بالمتطابقين. فلو كانت الصّور الثّابتة في نفس الأمر متمثّلةً في ذاتٍ مجرّدةٍ عن المادّة شأنها كيت و كيت، لوجب الشّعور بكونها متمثّلةً في ذاتٍ مجرّدةٍ عن المادّة شأنها كيت و كيت [٥] عند الشّعور بالمطابقة. و التّالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

[الوجه الثّالث]

و أمّا ثالثاً: فلأنّ الّذي في أذهاننا من تلك الأحكام إنّـما نـدركه بـعقولنا و أمّـا ذوات الأوضاع فلاندركها إلّا بالحواسّ أو ما يجري مجرى الحواسّ و المطابقة بين المعقولات و المحسوسات من جهة ما هي محسوسات محالٌ.

أقول: ضعف هذا الدّليل سَيُبان ممّا ذكرنا من بيان ضعف الدّليل الثّاني.

[إحالة الصّورة الثّانية]

قال: و الثّاني و هو أن يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضعٍ. و هو أيضاً محالٌ لأنّه قولٌ بالمُثُل الأفلاطونيّة.

[كلام الشّارح في عدم إحالة القول بالمُثُل الأفلاطونيّة]

أقول: الصّور الأفلاطونيّة عند كثيرٍ من المحقّقين ليست بصورٍ مجرّدةٍ عن موادّها قائمةً

---

١. مج ٧: لصحّ ٢. مج ٧: ~ لم ٣. مج ٦: لها ٤. مج ٦: ذواتٍ
٥. مج ٧: ~ لوجب الشّعور... كيت و كيت

بأنفسها،[۱] بل هي الصّور العقليّة الحاصلة للمباديء المجرّدة المسمّاة بالعقول، بها تعقّل الأشياء و قد صرّح بهذا أفضل المتأخّرين، أبونصر الفارابي في كتابه المسمّى *بالجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون و أرسطو*[۲]؛[۲۱] إلّا أنّه خصّص التّمثّل بعلم المبدأ الأوّل. و إن فسّرناها بالتّفسير المشهور، و هو الّذي أراده[۳] هذا الفاضل و حكم ببطلانه من غير ذكر دليلٍ بناءً على شهرته، ففيه نظرٌ. فإنّي رأيت كلاماً منسوباً إلى الشّيخ الرّئيس ناصّاً على إثباتها يشتمل على[٤] تقسيماتٍ صحيحةٍ و بياناتٍ متينةٍ يحتاج في إبطالها إن أمكن، إلى فكرٍ وافرٍ. و لو لا أنّه لا يحسن أن نورد[٥] ذلك الكلام علاوةً على غيره من[٦] الكلم المختصرة، لأوردته هاهنا. و المعتمد هو البرهان.

قال: **و أمّا إن كان ذلك الخارج المطابق به متمثّلاً في غيره، فينقسم أيضاً إلى قسمين. و ذلك لأنّ ذلك الغير إمّا أن يكون ذا وضعٍ أو غير ذي وضعٍ.**

[إحالة الصّورة الثّالثة]

فإن كان ذا وضعٍ، كان المتمثّل فيه مثله و عاد المحال المذكور.

أقول: يريد بالمحال المذكور، المحالات الثّلاث الّتى بيّنها بالأدلّة الثّلثة. على أنّ متعلّقات تلك الأحكام العقليّة[۷] لا يجوز كونها ذوات أوضاع قائمةٍ بأنفسها.[۸] فإنّا إن فرضنا متعلّقات تلك الأحكام متمثّلةً في ذوات أوضاع، كانت المتعلّقات أيضاً ذوات أوضاع. فإنّ الحالّ في ذي الوضع، ذو وضعٍ لا محالة.

[نقد الشّارح على دليل المصنّف]

و المحالات الّتي ألزمها، إنّما أنشأها من حيث كانت المتعلّقات ذوات أوضاع فيكون منشأ المحال مشتركاً بين تقدير كون المتعلّقات قائمةً بأنفسها،[۹] و هي ذوات الأوضاع، و بين كونها قائمةً بغيرها و هي ذوات أوضاع فيكون المحال أيضاً[۱۰] مشتركاً. لكنّك خبيرٌ بقصور

---

۱. مج ۷: بنفسها
۲. مج ۷: ~ افلاطون و أرسطو
۳. مج ٦: أراد به
٤. مج ۷: ~ على
٥. مج ٦: يكون
٦. مج ٦: عن
۷. مج ٦: ~ العقليّة
۸. مج ۷: بنفسها
۹. مج ۷: بنفسها
۱۰. مج ٦: ~ أيضاً

تلك الأدلّة عن استلزام المحال ثمّة. فهاهنا كذلك[1] يختص هذا التّقدير، بوجهٍ آخر من المنع يظهر به ضعف تلك الأدلّة على هذا التّقدير و إن كانت صحيحةً على التّقدير الأوّل. و هو أن يقال إذا كانت متعلّقات تلك[2] الأحكام في ذواتها غير ذوات الأوضاع، إنّما يكتسي الوضع بسبب محالّها فلِمَ لا يجوز أن يتعلّق تلك الأحكام بأنفسها من حيث هي هي لا من حيث كونها حالّةً في محلٍّ ذي وضعٍ.

و هذا بعينه ما يقولون: إنّ الصّورة المجرّدة عن المشخّصات الخارجيّة الحالّة في العقل تطابق كلّ واحدٍ من الأشخاص الخارجيّة من حيث مفهوماتها المطلقة و يحمل عليه. فيقال: هو هي كقولنا: «زيدٌ هو انسان».

و لا يطابقه من حيث هي حالّةٌ في محلٍّ، فإنّها من تلك الحيثيّة تكون صورةً شخصيّةً في ذات شخصيّةٍ مجرّدةٍ عن المواد فيمتنع حملها من تلك الحيثيّة على شئٍ من الأشخاص الخارجيّة مجردّة[3] فإنّه يكذب قولنا مثلاً زيدٌ هو الإنسان، الحالّ في ذاتٍ مجرّدةٍ عن[4] المواد[5] الجسميّة.

و إذا ظهر جواز تعلّق تلك الأحكام بالصّورة القائمة بذوات الأوضاع من حيث هي تلك الصّور أنفسها و هي من حيث هي هي غير ذات وضع، فلا يستلزم تعلّق تلك الأحكام بها من هذه الحيثيّة شيئاً من المحالات المذكورة. و استبانة هذا على التّفصيل موكولةٌ إلى نظرك لسهولته.

[صحّة الصّورة الرّابعة]

قال: فبقي القسم الأخير و هو أن يكون متمثّلاً في شئٍ غير ذي وضعٍ.

[المقدّمة السّادسة]

ثمّ نقول: ذلك المتمثّل فيه لا يمكن أن يكون بالقوّة و إن كان بعض ما في الأذهان بالقوّة،

---

١. مج ٧: فها هنا كذلك: فها هناو
٢. مج ٧: ـ تلك
٣. نسخ رساله: ـ مجرّدة؛ متن مطابق شرح جندى.
٤. مج ٦: من
٥. نسخ رساله: ـ المواد، متن مطابق شرح جندى.

لامتناع المطابقة بالفعل بين ما هو بالفعل أوْ يمكن أن يصير وقتاً ما بالفعل، و بين ما هو بالقوّة.

أقول: لمّا صحّ عنده أنّ الحقّ هو أنّ[۱] الصّور المطابق بها الأحكام العلقيّة متمثّلةٌ في ذاتٍ غير ذي وضعٍ، أراد أن يستوضح حال الحالّ و المحلّ؛ فقال:

ذلك المتمثّل[۲] في الجوهر المفارق أي[۳] الصّور المطابق بها لا يمكن أن يكون بالقوّة؛ لأنّ الأحكام اليقينيّة الذّهنيّة بعضها واقعٌ بالفعل و بعضها ممكن الوقوع. و كلاهما يدلّان على كون الصّور المطابق بها الّتي في العقل المذكور حاصلةً بالفعل أبداً.

أمّا الأحكام الذّهنيّة الواقعة، فلأنّها مطابقة بالفعل للصّور الخارجيّة الّتي في الجوهر المفارق.[٤] و المطابقة بالفعل[٥] تدلّ قطعاً[٦] على وجود المتطابقين.

و أمّا الأحكام الذّهنيّة الممكنة الوقوع، غير الحاصلة بالفعل؛ فلأنّها إذا وقعت؛ يلزمها المطابقة بالفعل. و إذا لم يكن الصّور المطابق بها واقعةً حين تقع تلك الأحكام، لا يوجد المطابقة فيوجد[۷] الملزوم بدون اللّازم. هذا خلفٌ.

[إيراد إشكال]

أقول: لِمَ لا يجوز أن يكون الصّور المطابق بها كلّها بالقوّة و يجب وقوعها عند وقوع تلك[۸] الأحكام الذّهنيّة فيساوق حصول كلّ واحدٍ من الأحكام الذّهنيّة[۹] و حصول[۱۰] ما يطابقه من الصّور الخارجيّة فيتحقّق المطابقة من غير تقدّم الصّور الخارجيّة على الذّهنيّة؟ لابدّ لانتفاء هذا الاحتمال من دليلٍ حتّى يتمّ المدّعى.[۱۱]

[المقدّمة السّابعة]

قال: **و أيضاً لا يمكن أن يزول أو يتغيّر أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوّة. و لا في وقتٍ من الأوقات. لأنّ الأحكام المذكورة واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّرٍ و استحالةٍ و من**

۱. مج ٦: ~ أنّ ۲. مج ٦: التمثّل ۳. مج ٦: و إنّ ٤. مج ٦: المجرّد
٥. مج ٦: ~ بالفعل ٦. مج ٦: ~ قطعاً ۷. مج ٦: و هو حدّ ۸. مج ۷: ~ تلك
۹. همه نسخ: ~ (فيساوق حصول... الأحكام الذّهنيّة)؛ متن مطابق شرح حنفى.
۱۰. مج ٦: ~ حصول ۱۱. مج ٦: الدّعوي

غير تقيّدٍ بوقتٍ و مكان. فواجبٌ أن يكون محلّها كذلك؛ و إلّا فأمكن ثبوت الحالّ بدون المحلّ.

أقول: لمّا بيّن كون الصّور الحالّة في الذّات المجرّدة أزليّةً[١] و أبديّةً، قال: يجب أن يكون الذّات المجرّدة الّتي هي محلّ تلك الصّور، أزليّةً و[٢] أبديّةً، عريّةً عن شأنيّة القوّة و لو في زمانٍ ما؛ و إلّا وجد الحالّ في زمان كون الذّات بالقوّة من غير المحلّ، هذا خلفٌ. و هو ظاهرٌ[٣] بعد ثبوت كون الصّور أزليّةً و[٤] أبديّةً.

[نتيجة البرهان]

قال: **فإذن ثبت وجود موجودٍ قائمٍ بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتملٍ بالفعل على جميع المعقولات الّتي يمكن أن يخرج إلى الفعل بحيث يستحيل عليه و عليها التّغيّر و الاستحالة و التّجدّد و الزّوال. و يكون هو و هي بهذه الصّفات أزلاً و أبداً.**

أقول: لمّا تقرّر لديه صحّة مقدّمات دليله، صرّح بلزوم النّتيجة عنها و هو ظاهرٌ.

[استدراك المصنّف في عدم جواز كون ذلك الموجود واجبَ الوجود]

قال: **و إذا ثبت ذلك فنقول: لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أوّل الأوائل أعني واجبَ الوجود لذاته عزّت أسماؤه.**

و ذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة الّتي لا نهاية لها بالفعل. و أوّل الأوائل يمتنع أن يكون فيه كثرةٌ و أن يكون مبدأً أوّلاً لكثرةٍ و أن يكون محلّاً قابلاً لكثرةٍ يتمثّل فيه.

فإذن ثبت وجود موجودٍ غير الواجب الأوّل تعالى و تقدّس بهذه الصّفة و لنسمّه بالعقل الكلّ.

أقول: يدّعي أنّ الذّات المجرّدة الّتي ثبت كونها محلّاً للصّور المطابق بها[٥] الأحكام[٦] الذّهنيّة لا يجوز أن يكون الواجب الوجود لذاته. و أخذ تبيين صحّة دعواه. و الظّاهر أنّه قرّرها بوجوهٍ[٧] ثلاثة:

---

١ و ٢. مج ٧: ~ و
٣. مج ٦: ~ و هو ظاهرٌ
٤. مج ٦: ~ و
٥. مج ٦: ~ بها
٦. مج ٦: للأحكام
٧. مج ٧: من وجوهٍ

[الوجه] الأوّل:

إنّ تلك الذّات يجب كونها مشتملةً على كثرةٍ غير متناهيةٍ و واجب الوجود لذاته واحدٌ من جميع جهاته فليست تلك الذّات بواجبة الوجود.

و [الوجه] الثّاني:

أنّ تلك الذّات[١] علّةٌ لوجود تلك الوجوه بذاتها فيكون مبدأً أوّل لتلك الكثرة و الواجب لذاته يمتنع أن يكون مبدأً أوّل لكثرةٍ ما، فليست تلك الذّات بواجبة الوجود.

[الوجه] الثّالث:

تلك الذّات قابلةٌ لتلك الكثرة و محلٌّ لها، و واجب الوجود يستحيل أن يكون محلاًّ لشئٍ ما.

و صغريات هذه الأقيسة الثّلثة ظاهرةٌ بما مرّ و كبرياتها برهن عليها في الإلهية.

[إيراد إشكال]

و لقائلٍ أن يقول: قوله في الوجه الأوّل أنّ تلك الذّات يجب أن يكون[٢] مشتملةً على كثرةٍ غير متناهية، إن عنى باشتمال الذّات على[٣] الكثرة، كونَ الكثرة جزءاً لها، فمنعه ظاهرٌ. و إن عنى باشتمال الذّات[٤]، كونَها[٥] محلاًّ للكثرة، فيكون هذا بعينه هو الوجه الثّالث.[٦]

[إشكالٌ آخر]

و أيضاً قوله في الوجه الثّاني، إنّ تلك الذّات[٧] مبدأ أوّل للكثرة و الواجب ليس مبدأً أوّل للكثرة، إن أراد بالمبدأ أنّ تلك الذّات علّةٌ أوّليّةٌ فاعليّةٌ لتلك الكثرة و لا شئ من الواجب كذلك؛ فالصّغرى ممنوعةٌ و وجهه ظاهرٌ.

---

١. مج ۷: ~ الذّات   ٢. مج ۷: كونها   ٣. مج ۷: ~ الذّات على

٤. نسخهٔ مط از ابتدا افتادگی داشته و نسخه از اینجا آغاز می‌شود

٥. مط و مج ٦: بكونها   ٦. مج ٦: + و أيضاً قوله في الوجه الثّالث

٧. مط: ~ (مبدأ أوّل للكثرة... أنّ تلك الذّات)

[إشكالٌ ثالث]

و إن أراد بالمبدأ[١] العلّة القابليّة لتلك الكثرة فيعود الوجه الثّاني إلى الوجه الثّالث[٢] أيضاً.[٣]

و حينئذٍ يكون معنى قوله يمتنع أن يكون أوّل الأوائل مبدأً أوّل للكثرة، أنّه يمتنع أن يكون مبدأً قابليّاً أوّليّاً للكثرة فيكون تقييده بالأوّليّة مشعراً بجواز[٤] كونه علّةً قابليّةً لا بجهة الأوّليّة مثل أن يكون قابلاً لشيئٍ واحدٍ أوّل. و ذلك الشّيئ[٥] القابل يكون قابلاً لأشياءٍ كثيرةٍ؛ فيكون محلّاً للكثرة بالواسطة و هذا محالٌ. فإنّه ليس محلّاً لشيئٍ ما ألبتّة. فيقع لفظة أوّلاً ضايعةً؛ بل عدمها خيرٌ من وجودها للإشعار المذكور.

[تسمية المصنّف الموجود الّذي أثبته، بالعقل الكلّ]

قال: و **لنسمّه بالعقل الكلّ و هو الّذي عبّر عنه في القرآن المجيد تارةً باللّوح المحفوظ و تارةً بالكتاب المبين المشتمل على كلّ رطبٍ و يابس. و ذلك ماأردناه.**

[نقد الشّارح على كلام المصنّف]

أقول: المشهور أنّ عقل الكلّ هو العقل الأوّل. فكأنّه[٦] عقلٌ لكلّ[٧] العالم. فإنّ غيره من العقول فائضةٌ منه و كأنّها أشعّةٌ منه و هذا المجرّد الّذي أثبته و جعل مُتَعقّلاته هي المسمّى نفس الأمر، لا يجوز أن يكون هو[٨] العقل الأوّل. فإنّ معقولات العقل الأوّل هي لوازمه و ليس في ذات العقل الأوّل من الحيثيّات ما يقتضي هذه الكثرة المفصّلة[٩] الغير المتناهية.

فيكون هذه التسميّة على خلاف[١٠] المشهور و لا مشاحة في الاصطلاح.

[توجيه كلام المصنّف]

و لمجيبٍ أن يقول: إنّما يلزم الامتناع إذا جعل جميع تلك الكثرة لازماً لذلك المجرّد بلا واسطةٍ. و أمّا إذا جعل بعضها بواسطة بعض فلا يلزم الامتناع.

---

١. مج ٦: المبتدا ٢. مج ٦: + و ٣. مط: ~ و ٤. مج ٧: لجواز
٥. مج ٧: ~ الشّئ ٦. مج ٦: فكأنّ ٧. مط، مج ٦: كلّ ٨. مج ٦: ~ هو
٩. مط: ~ المفصلة غير ١٠. مج ٦: ~ خلاف

[مقارنة المصنّف بين العقل الكلّ و اللّوح المحفوظ]

قال: و هو **الّذي عبّر في القرآن المجيد عنه باللّوح المحفوظ.**

[نقد الشّارح على المصنّف]

أقول: هذا مستدركٌ[1] لأنّ اللّوح المحفوظ منتقشٌ بإجماع علماء الدّين بجميع الكلّيّات و الجزئيّات. و العقل الّذي أثبته غير منتقش إلّا بالكلّيّات على قاعدتهم. فلا يكون هو المسمّى باللّوح المحفوظ على تقدير ثبوته.

[رأى الشّارح في اللّوح المحفوظ]

و الأشبه لمن أراد الموافقة بين القواعد الحكميّة و بين الاصطلاحات الشّرعيّة، أن يجعل نفس الكلّ هي المسمّى باللّوح المحفوظ، لانتقاش الكلّيّات و الجزئيّات المفصّلة[2] الغير المتناهية فيها.[۲۲] و لأنّ الشّارع لمّا سمّى العقل الأوّل بالقلم[۲۳] و هو السّبب في انتقاش العلوم في نفس الكلّ، فمناسبٌ تسمية النّفس باللّوح. فإنّ النّفس كاللّوح لذلك القلم. فيكون قد طبق مفصّل ترشيح الاستعارة و هو في البلاغة ما يستحقّها.

[تسمية المصنّف العقل الكلّ، بالكتاب المبين]

قال: و **تارةً بالكتاب المبين. المشتمل على كلّ رطبٍ و يابسٍ.**

أقول: هذا موضوع تأمّلٍ. و ذلك لأنّ للمفسّرين في قوله ﴿و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا في كتابٍ مبينٍ﴾، ثلثة أقوال:

[أقوال المفسّرين في قوله تعالى ﴿و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا في كتابٍ مبينٍ﴾]

أحدها: إنّ المراد بالكتاب هاهنا هو القرآن؛

و الثّاني هو علم اللّه تعالى؛

و الثّالث: هو اللّوح المحفوظ.[۲٤]

---

۱. مج ۷: قوله: و هو الذى... فمستدركٌ

۲. مط و مج ٦: العقليّة

[ترجيح الشّارح القولَ الثّاني]

و تفسيره[١] بالعلم أشدّ مناسبةً للكلام السّابق و هو قوله تعالى:[٢] ﴿**و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو و يعلم ما في البرّ و البحر و ما تسقط من ورقةٍ إلّا يعلمها و لا حبةٍ في ظلمات الأرض**﴾، ثمّ عقّبه بقوله تعالى[٣]: ﴿**و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا في كتابٍ مبينٍ**﴾

و ذلك لا شكّ أنّ اللّه تعالى يريد أن يخبر في هذه الآية عن إحاطة علمه بالأشياء إحاطةً كاملةً.[٤][٢٥] فقال أوّلاً: ﴿**و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو**﴾. قال المفسّرون: و مفاتح الغيب هي الأمور الّتي بها يستدلّ على الغائب فيعلم حقيقته من قولك «فتحتُ على الإمام» إذا عرفته بالشّيئ و معرفة الأمور الّتي هي سببٌ لانفتاح جميع العلوم على كلّ عالم هي معرفة ذات اللّه تعالى[٥] و صفات جلاله و جماله أي السّلوب و الإضافات المختصّة به عزّ و جلّ؛[٦] فإنّه مسبّب الأسباب. و طريق تحقيق العلم بالمسبّبات إنّما هو العلم بالأسباب كما بيّن ذلك في الحكمة.

و من المعلوم أنّ ذات اللّه تعالى و صفاته لا يعلمها كما هي،[٧] إلّا اللّه تعالى و تقدّس.[٢٦] فظهر مصداق قوله تعالى ﴿**و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو**﴾.

ثمّ لمّا كان المراد تبيان إحاطته بكلّ شيءٍ و إن كان موصوفاً بتجدّد الأحوال[٢٧] الموهم لامتناع العلم القديم به كما يظنّه الظّاهريّون من أصحاب النّظر، أو بالكثرة غير المتناهية في بادي النّظر، فظن امتناع تعلّق العلم بها بناءً على أنّ كلّ غير متناهٍ يمتنع إحاطة العلم به مطلقاً ـ كما جزم به بعض المتفلسفة ـ،[٢٨] أخبر بشمول علمه تعالى[٨] بهذين القبيلين من الموجودات بقوله تعالى: ﴿**و يعلم ما في البرّ و البحر**﴾ مجملاً. ثمّ فصّل بتخصيص البعض لظهور هذين الوصفين فيه[٩]. فقال:[١٠] ﴿و[١١] **ما تسقط من ورقةٍ إلّا يعلمها**﴾.

ثمّ لمّا كان تناهي صغر الأجسام و إفراط ظلمة أماكنها، سبباً عند الجمهور لخفائها عن

---

١. مج ٦: تعبيره ٢. مج ٧: + و تقدّس ٣. مط و مج ٦: ~ ثمّ عقبه بقوله تعالى
٤. مج و مط ٦: ~ كاملة ٥. مج ٧: الحقّ سبحانه
٦. مج و مط ٧: علا ٧. مج و مط ٦: ~ كما هي ٨. مج ٦: ~ تعالى
٩. مج ٦: ~ فيه ١٠. مج ٧: فقيل ١١. مج ٦: ~ و

الإدراك، نبّه[۱] بتغلغل علمه تعالى على هذا الوصف[۲] بقوله عزّ و علا:[۳] ﴿و لا حبّةٍ في ظلمات الأرض﴾. ثمّ وقع التّصريح بالمقصود و هو عموم علمه تعالى كلّ شيءٍ،[۲۹] بقوله ﴿و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا في كتابٍ مبينٍ﴾. كما أنّ مخبراً إذا أراد الإخبار عن كون عالمٍ ذا فنونٍ من العلوم، نقليّها و عقليّها؛ قال إنّ فلاناً يتقِنُ دقائق النّحو و التّصريف و تشعّب الفروع و الشوارد الفقهيّة من معاقد قواعدها و يكشف قناع الشّبهة بالبيان المنطقي عن معارف المطالب الكلاميّة. ثمّ يقول: و يحقّق جميع الفنون النقليّة و العقليّة.

فظهر إنّا إذا حملنا قوله تعالى: ﴿في كتابٍ مبينٍ﴾ على علمه تعالى، كانت أقوال هذه الآية بعضها أخذاً بحجزة [۳۰] بعض أوّلها يلمح آخرها و آخرها يكمل أوّلها و أوسطها كالأوسط الموجب في القياس له إلى كلا الطّرفين نسبة صحيحة و جانب مرعي به يتوسّل أن يُشيل عمّا بينهما المجانبة و الشّقاق و يحقّق بينهما المصادقة و العناق. و إن حملناه على القرآن أو اللّوح المحفوظ، تشتّت شمل الحمل، و توجّه البعض تلقاء جهةٍ و الآخر قبالة أخرى.

و إن أراد مريدٌ أن يزيل شتات الشّمل بينهما ليتقارب متباعدها و يتواصل متنافرها، فلا يخلو فعله ذلك[٤] عن تكلّفٍ ما و إن خفي مكانه و سهل شأنه.[٥] و حمل كلام المولى، على الأولى[٦] أَولى.

[تذنيبٌ في معنى الكتاب المبين]

هذا! ثمّ نعود إلى قوله ﴿و تارةً بالكتاب المبين﴾؛ فنقول: إن كان المراد بالكتاب المبين[۷]، علم اللّه تعالى، أو القرآن المجيد، فظاهر البطلان قول القائل إنّ ذلك المجرّد المدّعى إثباته، هو الّذي عبّر عنه بالكتاب المبين.

و إن كان المراد به اللّوح المحفوظ، لم يظهر في بادي النّظر بطلان ذلك. لكنّ الّذي مرّ ذكره دلّ على بطلانه.

---

۱. مط و مج ٦: بيّن ـ اين كلمه در نسخهٔ مج ۷ اين گونه حدس زده شده است.
۲. مج ۷: الصّنف ۳. مج ٦: ~ عزّ و علا ٤. مط و مج ٦: ~ ذلك
٥. مج ٦: بيانه ٦. مج ۷: ما هو اولى ۷. مج ٦ و مط: ~ المبين

و إذ قد[١] تكلّمنا كلاماً موجزاً على مقدّمات دليله، فلنذكر ما يدلّ على نقيض مطلوبه. و لنقتصر على ثلاثةٍ منه:

[نقض الشّارح كلامَ المصنّف]

[الوجه] الأوّل:

أنّ العقلاء يطلقون مطابقة ما في نفس الأمر على الأحكام الذّهنيّة الكليّة[٢] و الجزئيّة من حيث هي جزئيّة بمعنىً واحدٍ فكما يقولون إنّ حكمنا قطر المربّع لا يشارك ضلعه مطابقٌ لما في نفس الأمر، يقولون: إنّ قولنا زيدٌ عالمٌ مطابقٌ لما في نفس الأمر إذا كان عالماً[٣] في نفسه. و يحكمون بالبديهة إنّ قولنا في نفس الأمر في كلا الصّورتين معناه واحدٌ.

و على ما ذكرتم، يلزم أحد الأمرين:

إمّا عدم المطابقة لما في نفس الأمر في الأحكام الجزئيّة. أو قول ما في نفس الأمر على الصّورتين لا بمعنىً واحدٍ بل بالاشتراك[٤] اللّفظي.

بيان المنفصلة هو:

إنّ قول ما في نفس الأمر إذا استعمل في مطابقة الأحكام الكليّة و الجزئيّة لما في نفس الأمر إمّا أن يكون بمعنىً واحدٍ أوْ لا يكون. فإن كان، فلا يكون الأحكام الجزئيّة مطابقةً لما في نفس الأمر، لأنّ ما في نفس الأمر حينئذٍ[٥] هو الصّورة الثّابتة في العقل، فلا يكون إلّا كلّيّةً و الأحكام الجزئيّة من حيث هي جزئيّة لا يطابق الشيئ الكلّي. و إن لم يكن، صحّ الثّاني. فكلّ واحدٍ منهما باطلٌ: فما هو التّالي باطلٌ.

[الوجه] الثّاني:

إنّ[٦] الصّور الحالّة في المجرّد المذكور لا شكّ أنّها أحكامُ بشيئ على شيئ. و لذلك طابقت الأحكام الذّهنيّة. و الحكم بشيئ على شيئ، من حيث مفهومه محتمل[٧] الصّدق و الكذب. فهذا الاحتمال تمييزٌ عن الصّفات الأخر الحالّة في ذات المدرك فتلك الصّور إمّا صادقة أو كاذبة و

---

١. مج ٧: ~ قد　٢. مج ٦: ~ الكلية　٣. مج ٦ و مط: + لما　٤. مج ٧: إلّا بالاشتراك
٥. مط: ~ حينئذ　٦. مط: ~ إنّ　٧. مط: يحتمل

ليست بكاذبةٍ لما [وضح][1] أنّها مطابقةٌ للأحكام الذّهنيّة الصّادقة. فهي صادقةٌ و لا معنى للصّدق عند جمهور العقلاء إلّا مطابقتها لما في نفس الأمر. فتلك الصّور مطابقةٌ لما في نفس الأمر، فلا يكون هي نفس الأمر لاستحالة مطابقة الشّئ نفسه.

[الوجه] الثّالث:

لو قلنا: إنّ المراد بقولهم ما في نفس الأمر هو الصّورة الحالّة في الذّات المجرّدة لزم تقدّم الشّئ على نفسه و التّالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

بيان الشّرطيّة من وجهين:

أحدهما:

هو أنّ ذات ذلك[2] المجرّد حينئذٍ يكون متقدّمةً على كلّ ما يسمّى نفس الأمر. و لا شكّ أنّ ذات ذلك العقل عالمةٌ بذاته. لكن ذلك العلم لا يتحقّق بدون كونه مطابقاً بالفعل لما في نفس الأمر لامتياز ماهية الحكم العلمي عن الجهل المركّب بهذا القيد. فهذه قضيّةٌ قد سلّمها هذا الفاضل و بنى عليها كلامه في هذه الرّسالة و كون العلم مطابقاً بالفعل لما في نفس الأمر لا يتحقّق إلّا بتحقّق ما في نفس الأمر. فيكون ما في نفس الأمر الّذي طابقه علم ذلك المجرّد بذاته، متقدّماً على كلّ ما يسمّى نفس الأمر، لأنّ علم العقل بذاته، عين ذاته[3] فيلزم تقدّم الشّئ على نفسه.

و ثانيهما:

أنّ مبدأ تلك الذّات و لْيكن واجب الوجود تعالى إن لم يكن له مبدأً غيره يكون ذاته متقدّمةً على ذات ذلك المجرّد. فعلمه تعالى بذاته يتقدّم على ما في نفس الأمر بمرتبتين و لا شكّ أنّ علمه تعالى مطابقٌ لما في نفس الأمر فيلزم تقدّم الشّئ على نفسه بمرتبتين[4] كما علمت الآن.[5]

١. مط و مج ٦: وضع ٢. مط و مج ٦: ~ ذلك
٣. مط و مج ٦: ~ لأنّ علم العقل... عين ذاته ٤. مج ٦: ~ و لا شكّ أنّ علمه... بمرتبتين
٥. مط و مج ٦: + واللّه الموفّق

فصلٌ [في بيان المراد من نفس الأمر]

و إذ قدبان حال ما قاله هذا الفاضل في تحقيق قول العلماء ما في نفس الأمر، فنحن نريد أن نبيّن ذلك على الوجه الّذي وضح عندنا و صحّ لدينا. و إنّما[١] نتمّ[٢] رفع القناع عن معرف حقيقة[٣] هذه المسألة ببحثين: أحدهما لفظيٌ و الآخر معنويٌّ.

[البحث اللّفظي في معنى نفس الأمر]

أمّا البحث اللّفظي فنقول: لفظ الأمر يطلق في اللّغة العربيّة على القول المشهور أي الدّال على طلب الفعل بالذّات و على الشّيئ و الصّفة و الشأن و الطّريق.

و [الاشتغال ببيان] الإطلاق على كلّ واحدٍ منها. و بأنّ وقوعه عليها بالاشتراك اللّفظي أو المعنوي أو على بعضها بالحقيقة و على البعض الآخر بالمجاز، خارج عن غرضنا. فلنعرض عنه صفحاً. فإنّ أصول الفقه هو الفنّ الكافل ببيانه لمساس الحاجة إليه.

[معنى «الأمر» في محلّ البحث هو «الشّيء»]

و من الواضح المكشوف، أنّ لفظ الأمر في قولنا الحكم على الشّيئ إذا كان مطابقاً لما في نفس الأمر لا يريد به شيئاً من المعاني المطلق عليها لفظ الأمر، سوى الشّيئ. فإنّ كلّ واحدٍ منها أخصّ من الشّيئ؛ فلا يعمّ جميع الأحكام. و قولنا لما في نفس الأمر يعمّ جميعها. و إذا حملناه على الشّيئ عمّ جميعها.

فتعيّن أنّ المراد بلفظ الأمر في قولنا في[٤] نفس الأمر، هو الشّيئ.

[بيان معنى «النّفس»]

و لفظ النّفس في اللغّة مترادفةٌ للفظ الذّات. و لذلك أطلق على ذات القديم تعالى في قوله تعالى: ﴿**تعلم ما في نفسي و لا أعلم ما في نفسك**﴾.[٣١] و نعلم قطعاً أنّ إطلاقها على المعاني الآخر من تصرّفات أهل الاصطلاح. و إذا قيل: هذا في نفسه كذا، يراد به أنّه في حدّ ذاته مع قطع النّظر عن غيره كذا. كما يقولون: الإسم و الفعل يدلّان على معنىً في نفسهما. و الحرف

---

١. مج ٦: أن ٢. مج ٧: و إن ختم ٣. مج ٦ و مط: ~ حقيقة
٤. مج ٧: ~ في

يدلّ على معنىً في غيره. و يفسّرونه صريحاً بأنّا نعني بهذا أنّ كلّ واحدٍ من الإسم و الفعل يدلّ بمجرّد ذكره على المعنى الّذي يراد به عند تركيب الكلام منه. و الحرف لا يدّل بمجرّد ذكره على المعنى الّذي يراد به عند تركيب الكلام منه. بل يدلّ عليه إذا ضمّ إليه غيره.

فظهر من هذا، أنّ قول العلماء هذا الحكم يطابق ما في نفس الأمر[۱]، معناه أنّ الشّئ في حدّ ذاته مع قطع النّظر عن حكم حاكمٍ عليه و غير ذلك، موصوفٌ بالحال الّتي حكم بها في هذا الحكم فكان حال الشّئ في نفسه مطابقةً لحكم الحاكم عليها. و إن لم يكن حال الشّئ في نفسه موافقةً لحكم الحاكم عليه، قيل هذا الحكم غير مطابقٍ لما في نفس الأمر و هذا ممّا لا يشكّ فيه. فظهر مراد قول العلماء هذا الحكم مطابقٌ لما في نفس الأمر أو غير مطابقٍ.[۲]

[البحث المعنوي في معنى نفس الأمر]

و أمّا البحث المعنويّ؛ فنقول: الأحكام المطابقة لما في نفس الأمر أربعة أقسام:

[۱)] جزئيٌّ وجد ما يطابقه حال وجود الحكم؛

[۲)] و جزئيٌّ لم يوجد ما يطابقه حال وجود الحكم؛

[۳)] و كلّي موجود[۳] المطابق في تلك الحال؛

[٤)] و كلّي غير موجود المطابَق في تلك الحال.

مثال الأوّل:[٤] زيدٌ قائمٌ إذا صدر الخبر حال قيامه.

و الثّاني: زيدٌ سيزول عنه القيام إذا صدر في تلك الحالة.

و الثّالث: كلّ فلكٍ موجودٌ السّاعة، فهو متحرّكٌ.

و الرّابع: كلّ إنسانٍ حيوانٌ.

ثمّ الحكم الّذي عدم ما يطابقه قد يكون مطابقه[٥] ممتنع الوجود في نفس الأمر؛ كقولنا شريك الباري[٦] ممتنع الوجود في نفس الأمر.[۷] و قد يكون ممكن الوجود، كقولنا: الشّمس

---

۱. مج ٦ و مط: مطابقٌ لما في نفس الأمر
۲. مج ۷: أو ليس بمطابق له
۳. مج ۷: ~ موجود
٤. مج ۷: المثال للأوّل... و للثّاني و... و للثّالث... و للرّابع
٥. مط و مج ٦: ~ مطابقه
٦. مج ۷: شريك إلا له؛ مط: + تعالى
۷. مج ۷: ~ نفس الأمر

ستطلع. و لا إشكال في مطابقة الأحكام لما يطابقها في نفس الأمر إذا كان لما يطابقها وجودٌ في نفسها.[١] و إنّما الإشكال في مطابقة الأحكام لما في نفس الأمر و ليس للأمر في نـفسه وجودٌ. فإنّ وجود المطابقة يتوقّف على وجود المتطابقين. ضرورة توقّف وجود النسبة على وجود الطّرفين. فكيف يتصوّر تحقّق النّسبة بين شيئين لا تحقّق لأحدهما؟ فـنقول: لهـذا الإشكال حلٌّ إجماليٌّ و حلٌّ تفصيليٌّ.

[الحلّ الإجمالي:]

أمّا الحلّ[٢] الاجمالي: فهو أنّا قد نتحقّق الأشياء تحقّقاً لا يحتمل النّقيض و لو على أبعد الوجوه. و مع ذلك فإنّا[٣] نجهل كيفيّة ذلك التّحقّق و تفاصيله. مثاله: إنّ كلّ عاقلٍ يتحقّق وجود الإبصار يقيناً. و إذا سئل عن كيفيّة ذلك، هل هو بخروج الشّعاع من الحدقة أو[٤] بانطباع صورة المرئي في آلة؟ توقّف و لم يجزم بواحدٍ منهما. حتّى أنّ الحكماء مع إمعانهم في النّظر الدّقيق في طلب الحجج على كلّ واحدٍ من المذهبين، لم يتوافقوا إلى الآن على[٥] واحدٍ مـنهما. و كذلك حال كلّ واحدٍ[٦] من المشاعر و حال كيفيّة تعقّل العقل المعقولات مع العلم اليـقيني بتحقّق الشّعور الحسّي و الإدراك العقلي.

فظهر أنّ الجهل بكيفيّة وقوع الشّيئ لا يدلّ على الجهل بوقوع الشّيئ. فإذا وضح هذا فنقول: نحن لانشكّ في أنّ حكمنا بأنّ «اجتماع السّواد و البياض ممتنع الوجود خارج الذّهن»، حكمٌ مطابق لما في نفس الأمر و إن حكمنا[٧] «اجتماع السواد و البياض ممكن الوجـود خـارج الذّهن»، ليس مطابقاً لما في نفس الأمر. فأمّا كيفيّة تلك المطابقة فالجهل[٨] بها لا يضرّنا في هذا العلم.[٩] و لا يدلّ على عدم المطابقة كما مرّ في الابصار سواءً.

---

١. مج ٦: وجودها نفسها؛ مط: وجودها في نفسها
٢. مط و مج ٦: ~ الحلّ
٣. مج ٦ و مط: إنّا
٤. مج ٧: أم
٥. مج ٦: إلى
٦. مط: ~ من المذهبين... كذلك حال كل واحدٍ
٧. مج ٧: ~ بأنّ اجتماع السواد و البياض ممتنع الوجود... و إن حكمنا
٨. مط و مج ٦: والجهل
٩. مط و مج ٦: التّعليم

[الحلّ التّفصيلي:]

و أمّا الحلّ التّفصيلي: فلنمهّد له مقدّمةً و هي أنّ المضاف من حيث هو مضافٌ، هل له وجودٌ خارج الذّهن أم لا وجود له إلّا في الأذهان؟

[ذكر الأقوال في ظرف وجود المضاف من حيث هو مضاف]

فنقول: اختلف أهل النّظر في ذلك:

[١)] فمن قال: إنّه لا وجود له إلّا في الأذهان، فإنّ الأب من حيث هو أبٌ لو كان موجوداً في الخارج، لكانت صفة الأبوّة موجودةً في الخارج أيضاً. فإنّ قولنا «الأب من حيث هو أب، أى من حيث هو موصوفٌ بالأبوّة» فيكون الأبوّة جزءاً من مفهوم الأب من حيث هو أب. و إذا كان المجموع موجوداً، فجزؤه موجودٌ لا محالة. لكنّ الأبوّة ليست موجودةً خارج الذّهن. لأنّه من قبيل النّسب. و لا يجوز تحقّقها خارج الذّهن تحقّق البياض و السّواد.[١] لأنّ وجودها حينئذٍ كان على نحو[٢] وجود[٣] الأعراض، لا محالة لعدم قيامها بنفسها. فيكون لها إلى محالّها نسبةٌ أخرى غيرها لتقدّمها على النّسبة الحاصلة بينها و بين محلّها. و كذا القول في النّسبة الثّالثة و الرّابعة و هلّم جرّاً. فيلزم وجود أعراضٍ مترتّبةٍ لا نهاية لها. و هو محالٌ. فظهر أنّ المضاف من حيث هو مضافٌ، لا وجود له إلّا في الأذهان.

[٢)] و من قال: إنّه موجودٌ في الأعيان و إنّ صفة كونه مضافاً موجودةٌ أيضاً في الأعيان [متميّزةً][٤] عن الذّات. و ذلك لأنّا لا نشكّ أنّ[٥] السّماء فوقنا[٦] و إن لم يحصل في[٧] ذهننا أنّها فوقنا و هذا يدلّ على أنّ كونها فوقنا أمرٌ ثابتٌ لها الوجود في الخارج[٨] لا في الذّهن[٩]. و أيضاً لا نشكّ في أنّ النّبات طالب للغذاء[١٠] و كونه طالباً للغذاء من مقولة المضاف. و ليس له شعورٌ حتّى يقال إنّ الغذاء وجد في ذهنه، فيكون كونه طالباً له موجوداً في ذهنه. فكونه[١١] طالباً للغذاء موجود خارج الذّهن.

---

١. مج ٧: السواد و البياض
٢. مج ٦: ~ نحو
٣. مط و مج ٦: + الجواهر و
٤. اين كلمه در هر دو نسخه ناخوانا بوده و اين گونه حدس زده شده است.
٥. مط: بأنّ
٦. مج ٦ و مط: + و الأرض تحتنا
٧. مط و مج ٦: الذّهن
٨. مط: في الوجود الخارجي
٩. مج ٧: في الوجود الخارجي لا في الذّهني
١٠. مج: كون النبات طالباً للغذا
١١. مط و مج: فيكون

[٣)] و اختار المحقّقون أنّه موجودٌ في الأعيان لا على الوجه الّذي تصوّره الفرقة الثّانية و قالوا «حدّ المضاف منطبقٌ على الموجود خارج الذّهن بالمضاف موجود خارج الذّهن. فإنّ حدّ المضاف[١] هو الّذي لا تعقّل ماهيته إلّا بالقياس إلى غيرها. و من المعلوم أنّ القياس إلى الغير لا يعرض له إلّا في الوجود الذّهني. فكأنّه قيل: إنّ المضاف ماهية إذا حصلت في الذّهن و عقلها العقل لا يعقلها إلّا بالقياس إلى غيرها. و من المعلوم البيّن: الأب الموجود في الخارج هو بهذه الصّفة. فالمضاف موجودٌ في الخارج».

قالوا و لا يلزم بهذا التّفسير أن يكون للأبوّة[٢] وجودٌ[٣] خارج الذّهن قائم بذات الأب ليلزم التّسلسل. و أمّا حديث النّبات فمعنى طلبه للغذاء أنّ فيه قوّةٌ تجذب الغذاء إذا وجدته. و القوّة من حيث ذاتها ليست من المضاف. بل إمّا من الجوهر أو من الكيف.[٤] و أمّا من[٥] حيث هي قوّة على شيءٍ فهي من المضاف و حالها ما ذكر في الأب.

و إذاً ثبت هذه المقدّمة فلنرجع إلى المقصود. فنقول:[٦]

قوله إنّ هذا الحكم مطابقٌ لما في نفس الأمر لا شكّ أنّ المحمول فيه مفهومٌ إضافيٌ و نحن قد بيّنّا أنّ المضاف الموجود في الخارج، إضافته لا يتحقّق إلّا في الذّهن بالقياس إلى آخر. من حيث كونه موجوداً في الذّهن. فكيف إذا حكمت على موجودٍ ذهنيٍ في هذا[٧] الحكم الذّهني بكونه[٨] مضافاً إلى شيءٍ و هو كونه مطابقاً لحال الشّيئ في نفسه. فظهر من هذا أنّ الّذي يستدعيه تحقّق مطابقة الحكم لما[٩] يتعلّق به، هو وجود الحكم الذّهني و ليس ذلك إلّا في الذّهن و وجود متعلّقه في الذّهن و هو تصوّر الشّيئ و تصوّر حاله.[١٠] و هما موجودان عند تحقّق المطابقة.

فقد بان معنى قول العلماء هذا في نفس الأمر كذا أو ليس كذا.[١١] و وضح مرادهم بقولهم هذا الحكم مطابقٌ لما في نفس الأمر أو ليس. و تصوّر كيفيّة مطابقة الحكم الذّهني لما في نفس الأمر من الممتنعات و اللّه الهادي.

---

١. مط و مج: ~ منطبقٌ على الموجود... فإنّ حدّ المضاف
٢. مط و مج ٦: الأبوّة
٣. مط: ~ وجود
٤. مج ٧: بل إمّا جوهرٌ أو كيفٌ
٥. مج ٦: + جهة
٦. مج ٧: و نقول
٧. مط و مج ٦: ~ في هذا؛ مج ٦: و الحكم
٨. مط و مج ٦: لكونه
٩. مط و مج ٦: بما
١٠. مط: ماله
١١. مج ٧: ~ كذا

فصلٌ [في بيان الفرق بين المراد بالوجود الخارجي و بين ما في نفس‌الأمر]

قد سبق منّا الوعد في أوّل الرّسالة أن نفرق بين المراد بالوجود الخارجي و بين ما في نفس الأمر لاشتباههما على المحصّلين، لكونهما[1] مستعملين في مقابلة الوجود الذّهني. فحريٌّ بنا أن نجعل هذا[2] موعد إنجازه و نضيف إليه من الكلام ما يتمّ به المرام.

فنقول: أمّا المراد بقولهم ما في نفس الأمر، فقد بان. و أمّا المراد بقولهم الوجود الخارجي، فبيانه يستدعي مقدّمةً و هي:

إنّ للماهيّات ثلاثة أنواعٍ من الوجود: وجود عينى و وجود خيالي و وجودٌ عقلي. و لها بحسب كلّ وجودٍ خاصّةٌ تختصّ بذلك الوجود. و لها في الوجودات الثّلثة أحوالٌ يشترك[3] فيها اشتراكاً ثلاثيّاً أو ثنائيّاً و لنجعل ماهية الإنسان مثالاً لذلك.

فنقول: لا شكّ أنّ الإنسان إذا يوجد في الأعيان لا يمكن أن يوجد إلّا و له مقدارٌ مخصوصٌ و هيئةٌ مخصوصةٌ في مادّةٍ مخصوصةٍ[4] لا يمكن أن يدرك ذلك الإنسان إلّا مع حضور تلك المادّة و مع إدراك تلك الماهيّة.

ثمّ إذا غاب عنّا ذلك الشّخص و أردنا استحضاره في خيالنا، فلا شكّ أنّا لا نحتاج في استحضاره في الخيال، إلى استحضار تلك المادّة المخصوصة. بل يكفينا استحضار ذلك الشّخص مع استحضار تلك الهيئات المخصوصة. فلذلك الشّخص وجودٌ في الخيال مجرّدٌ عن المادّة الحاملة لإنسانيّته في الأعيان. و إن كانت الإنسانيّة بعدُ مشمولةً بعوارض غريبةٍ عن حقيقتها من اللّون المخصوص و المقدار المخصوص و الشكل المخصوص لا يمكن للقوّة أن تجرّدها عنها كما أمكنها التّجريد عن المادّة المخصوصة.

ثمّ إذا[5] أردنا أن نأخذ ماهيّة ذلك الشّخص مجرّدةً عن جميع تلك الغواشي بحيث تستوي نسبتها إلى جميع الأشخاص الإنسانيّة لاحظناها من حيث أنها حيوانٌ ناطقٌ و ظاهرٌ إنّا بقوّة عقلنا ندرك هذه الحقيقة المجرّدة. فقدبان خاصّة كلّ واحدٍ من الوجودات الثّلثة.

و أمّا الأحوال المشتركة بين الوجودات الثّلثة فهي الأحوال الثّابتة للماهيّة الإنسانيّة من

---

١. مط و مج ٧: ~ لكونهما ٢. مط: ~ هذا ٣. مج ٧: مشتركٌ
٤. مج ٦: ~ في مادّةٍ مخصوصةٍ ٥. مط: إذ

حيث هي شيءٌ[١] من الذّاتيّات و العرضيّات اللّازمة و المفارقة ككونها حيواناً و لها قوّة الكتابة و لها المشي بالفعل. و أمّا الاشتراك الثّنائي فكما بين الوجود العيني و الوجود الخيالي من كون كلّ واحدٍ منهما واجباً فيه أن يقارن الماهيّةَ مقدارٌ و هيئةٌ مخصوصان.

و كما بين الوجود العقلي و بين الوجود الخيالي من كون الماهيّة فيهما مجرّدةً عن المادّة المخصوصة و لواحقها المخصوصة من الأين المخصوص و الوضع المخصوص، و قلّما توجد مشاركةٌ ثنائيةٌ بين العيني و بين العقلي، لكون الماهية في أحدهما في غاية التّلبّس باللّواحق الماديّة و في الآخر في غاية التّنزّه عنها.

و بعد تمهيد هذه[٢] المقدّمة نقول: إنّ المطابقة و اللّامطابقة بمعنى العدول إنّما يتصوّران بين شيئين يمكن اشتراكهما في معنىً يقع به المطابقة و الوجودات الثّلثة لا يمكن أن يطابق[٣] كلّ واحدٍ منها الآخر في المعنى المخصوص به.[٤] بل إنّما يمكن[٥] ذلك في المعنى المشترک بينها. فإذا رأى إنسانٌ زيداً مثلاً و حصل في خياله المقدار المخصوص و الهيئات المخصوصة، يزيد في الوجود العيني؛ قيل: إنّ هذا الوجود الخيالي مطابق للوجود[٦] الخارجي.

و إذا حصل في خياله ما يخالف صفات زيد في الوجود العيني مقداراً و هيئةً و ظنّها خيال زيد، قيل: إنّ هذا الوجود الخيالي غير مطابقٍ للوجود الخارجي.

و كذلك إذا حصلت في عقله من زيد، إنّ حقيقة هذا الشّخص حيوانٌ ناطقٌ، قيل إنّ هذا الوجود الذّهني مطابق للوجود الذّهني، غير مطابقٍ[٧] للوجود الخارجي.

و ربّما أطلق الوجود الذّهني للوجود الخارجي.[٨] و إذا حصل في عقله أنّ حقيقته حيوانٌ صاهل مثلاً، قيل: إنّ هذا الوجود الذّهني غير مطابق للوجود الخارجي و ربّما أطلق الوجود الذّهني على[٩] الوجود الّذي ليس بعيني فيعمّ العقلي و الخيالي حينئذ. فبان من هذا، أنّ الوجود

---

١. مج ٦: ـ شئ
٢. مج ٧: ـ هذه
٣. مج ٧: لا يمكن تطابق...
٤. مط و مج ٦: ـ به
٥. مج ٧: ممكن
٦. مج ٧: يطابق الوجود
٧.مط: ـ (الوجود الذّهني، غير مطابق)
٨. مج ٦: ـ (الوجود الذّهني، غيرمطابق... للوجود الخارجي)
٩. مج ٧: ـ (غير مطابق للوجود الخارجي... الوجود الذّهني)؛ مج ٦: ـ (الوجود الذّهني على)

الخارجي إنّما يراد به الوجود الحاصل للماهيّة في الأعيان الّذي يطابق به الوجود الخيالي و الوجود العقلي. و كأنّما سمّى بالوجود الخارجي لكون كلّ واحدٍ من الوجودين[١] الآخرين إنّما هو وجودٌ في شيءٍ. أي في المدرك. فالوجود الخارج عن المدرك، هو العيني.

[أعمّيّة ما في نفس الأمر من الوجود الخارجي]

فظهر أنّ المراد بما في نفس الأمر، أعمّ من الوجود الخارجي. فإنّ الأحكام العقليّة قد[٢] يطابق[٣] متعلّقاتها في نفس الأمر و تلك الأمور في نفسها لها وجودٌ خارجيٌّ؛ فكما يصحّ أن يقال: إنّها مطابقة لما في نفس الأمر، يصحّ أن يقال إنّها مطابقة[٤] للوجود الخارجي. و قد يطابق متعلّقاتها في نفس الأمر و هي في أنفسها معدومةٌ[٥] لا وجود خارجي لها كالممتنعات و الممكنات غير الموجودة.

فظهر أنّ كلّ حكمٍ طابق الوجود الخارجي، فقد طابق ما في نفس الأمر. و ليس كلّ ما طابق ما في[٦] نفس الأمر، طابق الوجود الخارجي. فالمراد بما في نفس الأمر أعمّ من الوجود الخارجي.[٣٢]

فظهر من هذا: أنّ قول من يقول: إنّ الحكم الذّهني أو الوجود الذّهني إذا طابق ما في نفس الأمر[٧] كان صادقاً و إلّا كان كاذباً؛[٨] هذا[٩] هو الاصطلاح المتّفق عليه الموافق لأهل اللّغة. فإن أراد مريدٌ أن يجعل قوله[١٠] «الوجود الخارجي» مرادفاً لقول العلماء و أهل اللّغة «ما في نفس الأمر»، فلا نزاع في التّسمية إلّا أنّه خلاف مصطلح العلماء و خلاف موضوع اللّغة. فإنّهم لم يطلقوا لفظ الموجود على المعدوم قط.

و إذ قد وفينا بالموعود و خلّصنا[١١] المقصود، فلنختم الرّسالة و اللّه هو[١٢] المحمود.[١٣]

١. مج ٦: الموجودين
٢. مج ٦: ~ قد
٣. مط: مطابق
٤. مط و مج ٦: ~ (لما في نفس الأمر يصح ... مطابقة)
٥. مج ٧: معدولة
٦. مط و مج ٦: ~ ما في
٧. مج ٧: إن طابق الوجود الخارجي
٨. مج ٧: و إلّا فكاذبٌ
٩. مط و مج ٦: ~ هذا
١٠. مط و مج ٦: ~ هو
١١. مط: + إلى
١٢. مط و مج ٦: ~ هو
١٣. مج ٧: + تمّت كتابتها على يد كاتبها [...] في المدرسة المنصورية [لأراك].

[٣]

شرح
رسالة إثبات العقل المجرّد

جلال الدّين الدّواني

بسم اللّه الرحمن الرحیم[1]

[خطبة الشّارح]

بعد[2] حمد اللّه[3] مبدع الحقائق و الصّلاة و السّلام علی رسوله[4] مظهر الدّقائق و علی آله و أصحابه[5] من کلّ بارعٍ فائق. فیقول[6] العبد[7] الفقیر الی عفو ربّه الحقیقی، محمّد بن أسعد الصّدیقی[8]:

لمّا اتّفق لی مطالعة الرّسالة الّتي اخترعها أفضل المتأخّرین[9] و أکمل المتبحّرین الخواجه نصیرالملّة و الدّین محمّد بن[10] الحسن الطّوسی ــ رحمه اللّه ــ[11] في إثبات الجوهر المفارق[12]، المسمّی بالعقل الکلّ، سنح لی[13] أثناء المطالعة[14] دقائق لا یطّلع علیها إلّا واحدٌ بعد واحدٍ و لا یهتدی بمعاقل[15] حقائقها کلّ[16] وارد؛ فأردتُ[17] أن أثبتها صوناً لها[18]

١. مش ٤: ~ بعد حمد اللّه... و بیده أزمة التّحقیق؛ مش ٣: + و به ثقتی؛ آس ١: + و منه الإعانة في التّتمیم
٢. مج ٣: فبعد
٣. دا ١: ~ اللّه
٤. مج ٣، آس ١: ~ رسوله
٥. مج ٣، مج ٢، مش ٢، آس ١: صحبه
٦. دا ١، مش ٣، مج ٢، مش ٣: یقول؛ مج ٣، آس ١: أقول
٧. دا ١، مش ٣، مش ٢، مج ٢: ~ عبد
٨. آس ١، مج ٣: ~ الفقیر إلی ربّه... أسعد الصّدیقی
٩. آس ١، مج ٣: المحقّقین
١٠. مش ٣: + محمّد بن
١١. مش ٢، مج ٢: تعالی؛ دا ١: رحمة اللّه علیه
١٢. مج ٣، آس ١: ~ المفارق
١٣. مج ٣، مش ٣، آس ١: + في
١٤. دا ١: مطالعتی
١٥. دا ١: المناهل؛ مج ٢، مش ٢، مش ١: بمناهل؛ مج ٣، آس ١: لمعانی
١٦. مج ٣: ~ کلّ
١٧. مج ١، مج ٢، دا ١، مش ١: و أردت؛ مش ٢: أردت
١٨. دا ١: ~ لها

عن الضّيعان،[١] فإنّ آفة العلم النّسيان و أُعيذها باللّه الواحد[٢] الأحد من شرّ كلّ عاندٍ عند[٣] و حاسدٍ حسد[٤] و إلى اللّه الرّجعى[٥] و هو أهل التّقوى.

و التزمتُ إيراد لفظ[٦] تلك الرّسالة ممزوجاً بما سنح لي من الزّوائد تكثيراً للفوائد و تيسيراً[٧] للعوائد.[٨] و هو وليّ التّوفيق و بيده أزمة التّحقيق.[٩]

قال شكراللّه سعيه:[١٠]

[كلام المصنّف في المقدّمة الأولى]

اعلم إنّا لا نشكّ في كون الأحكام اليقينيّة الّتي قد حكم بها أذهاننا؛ مثلاً الحكم بأنّ الواحد نصف الإثنين أو بأنّ قطر المربّع لا يساوي ضلعه أو نحكم به،ـ قوله[١١] «قد حكم بها أذهاننا» و المراد به ما نختصّ بالحكم بهـ، **ممّا لم يسبق إليه ذهنٌ أصلاً بعد أن يكون يقيناً مطابقاً لما في نفس الأمر.**

[و] قوله «مطابقاً»[١٢] خبرٌ لقوله «كون الأحكام»، يعنى لا نشكّ في كون[١٣] بعض الأحكام الصّادرة عنّا ـ و هي[١٤] اليقينيّات ـ مطابقاً لما في نفس الأمر. و انّما عطف قوله «أو نحكم به»[١٥]. على قوله «قد حكم» لدفع وهم[١٦] من[١٧] يتوهّم أنّ المطابقة لما في نفس الأمر عبارةٌ عن المطابقة لما في ذهن من[١٨] الأذهان.

و لا في أنّ الأحكام الّتي يعتقدها الجهّال بخلاف ذلك، أي غير مطابقٍ لما في نفس الأمر، **كما لو اعتقد معتقدٌ أنّ القطر يساوي الضّلع أو غير ذلك، غير مطابقةٍ لما في نفس الأمر.**[١٩]

---

١. مش ٣: الضّيعان، نسخه بدل: النّسيان
٢. مج ٢: الصّمد
٣. مج ٣: ~ عند؛ مش ٣: عنيد
٤. مش ٣: حسيد
٥. مش ٣: واللّه حسبى
٦. مش ٣: + في
٧. مج ٢: تفسيراً
٨. مش ٣: للعوائد، نسخه بدل: للفرائد
٩. مج ٣، آس ١: ~ و بيده أزمة التّحقيق
١٠. مج ٣، آس ١: ~ شكراللّه سعيه
١١. مش ٢، مج ٢: ~ قوله
١٢. مش ٤: ~ مطابقاً
١٣. مش ٤: ~ كون
١٤. آس ١: + من
١٥. مش ٣، مج ٢: ~ به؛ مش ٣: + الخ
١٦. مش ٢، مج ٢: توهّم
١٧. آس ١، مج ٣: + عسى
١٨. مج ١: عن
١٩. همهٔ نسخ غير از مج ٣: ~ أي غير مطابقٍ لما في نفس الأمر

[المقدّمة الثانية]

و نعلم يقيناً أنّ المطابقة لا يمكن أن يتصوّر إلّا بين شيئين متغايرين بالشّخص. لاقتضاء النسبة تغاير المنتسبين.

[إشكالٌ]

و فيه بحثٌ إذ[١] يكفي التّغاير الاعتباريّ.

[دخلٌ و دفع]

و لئن قال: المطابقة بخصوصها تقتضي التّغاير الشّخصي، ضرورة أنّ الشّيء لا يوصف بالمطابقة لنفسه؛[٢]

قلنا: الحقائق لا تقتنص من قبل الإطلاقات العرفيّة، فلعلّ ما يوهمه العبارة من المطابقة المقتضية للتّغاير الحقيقيّ، يرجع إلى الاتّحاد الذّاتي عند التّحقيق.[٣] أليس لفظ الإيقاع و الانتزاع توهم كون الحكم فعلاً و ليس كذلك؟ و أليس[٤] لفظ الاتّصال توهم كون[٥] الحكم فعلاً و ليس كذلك؟ و أليس[٦] لفظ الاتّصال توهم كونه أمراً عرضيّاً؟[٧]

ثمّ[٨] التّحقيق عندهم[٩] أنّه[١٠] جوهرٌ متّصلٌ[١١] في[١٢] ذاته إلى غير ذلك، كما لا يخفى على من تتبّع المطالب[١٣] الحكميّة. **و متّحدين فيما يقع به المطابقة.** تحقيقاً لمعنى المطابقة.

[المقدّمة الثّالثة]

و لا نشكّ في أنّ الصّنفين المذكورين من الأحكام متشاركان في الثّبوت الذّهنيّ لكون كلّ واحدٍ[١٤] منهما معلوماً للمعتقد حاصلاً في ذهنه.

---

١. مج ١: أو
٢. مج ٣، دا ١، آس ١: بنفسه
٣. مج ٣، آس ١: ~ عند التّحقيق
٤. مش ٤: ليس
٥. آس ١، مج ٢، مج ٣، مش ٢، دا ١: ~ كونه؛ مش ٣: كونه الصورة الجسميّة
٦. مش ٤: ليس
٧. دا ١: عارضاً؛ نسخه بدل: عرضيّاً
٨. آس ١، مج ٣: + عند
٩. مج ١: ~ عندهم
١٠. آس ١، مج ٣: + هو
١١. مش ٤: ~ متّصل
١٢. مش ٣: + حدّ
١٣. مج ٢، مش ٢: ~ المطالب
١٤. مج ٣، آس ١: ~ واحد

[المقدّمة الرّابعة]

فإذن يجب أن يكون للصّنف الأوّل منهما دون الثّاني ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا و بينه و هو الّذي يعبّر عنه بنفس الأمر. فيكون الأوّل مطابقاً لما في نفس الأمر، دون الثّاني.[۱]

[المقدّمة الخامسة]

و[۲] اذا تمهّد هذا[۳]، فنقول: **ذلك الثّابت الخارج إمّا أن يكون قائماً بنفسه أو متمثّلاً في غيره. و القائم بنفسه يكون إمّا ذا وضعٍ أو غير ذي وضعٍ.**

[إحالة الصّورة الأولى]

و الأوّل محالٌ لوجوهٍ:[٤]

[الوجه الأوّل]

أمّا أوّلاً: فلأنّ تلك الأحكام غير متعلّقةٍ بجهةٍ معيّنةٍ من جهات العالم و لا بزمانٍ معيّنٍ من الأزمنة. و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ بهما، فلا شئ من تلك الأحكام بذي وضع. و إلّا لم يطابق[۵] **ما** لا وضع له، لامتناع[٦] المطابقة بين ما لا يختصّ بزمانٍ و مكانٍ و بين ما يختصّ[۷] بهما.

[دخلٌ و دفع]

ثمّ لمّا[۸] استشعر عليه أن يقال إنّ اختصاص أحدهما بالزّمان و المكان دون الآخر لا يمنع المطابقة مطلقاً؛ قال:«**لا يقال: إنّها يطابق ذوات الاوضاع لا من حيث هي ذوات أوضاع، بل من حيث هي معقولات**». أي من حيث أنّها إذا[۹] حصلت في العقل، كانت هي بعينها. **ثمّ إنّها لا تقارن الأوضاع من حيثيّةٍ أخرى**. أي من حيث الثّبوت في الخارج عن الذّهن، **كما يقال في**

---

۱. مش ۲، مج ۱ : هذا
۲. آس ۱، دا ۱، مش ۳، مش ۲، مش ٤، مج ۳، مج ۲: ~ و
۳. مش ۱: ~ هذا
٤. مج ۱: بوجوه
۵. مج ۱: + له
٦. آس ۱: بالامتناع
۷. مج ۳، آس ۱: ~ و مكان و... يختصّ
۸. مج ۳، آس: ~ لمّا
۹. مج ۲: ~ إذا

الصّور المرتسمة في الأذهان الجزئيّة إنّها كلّيةٌ باعتبارٍ أي باعتبار[١] التّجريد عن التّشخّصات الذّهنيّة **و جزئيّة باعتبارٍ آخر** هو اعتبار التّشخّصات الذّهنية.

لأنّا نقول: الصّور الخارجيّة. المطابق ــ بفتح الباء ــ **بها إذا كانت كذلك، كانت قـائمةً بغيرها فتكون**[٢] باعتبار حلولها في محلّها[٣] ذات وضعٍ، و باعتبارها في نفسها[٤] مع قطع النّظر عن المحلّ غير ذي وضع[٥]، كما في الصّور الذّهنيّة. **و في هذا الفرض كانت قائمةً بنفسها.** لأنّ الكلام في هذا الشّقّ. **هذا خلفٌ**، لأنّه خلاف المفروض.

[إيراد إشكالٍ]

و لقائلٍ أن يقول: لا ينحصر تغاير الاعتبارين اللّذين بهما يتحقّق الوضعيّة و التجرّد عن الوضع في اعتبار المحلّ و عدم اعتباره، بل يمكن أن يكون لتلك الأمور ثبوتٌ آخر و هي ذات وضعٍ بحسب ذلك الثّبوت.

[إشكالٌ آخر]

ثمّ إنّ الأحكام الذّهنيّة مطابقتها بمعنى أنّها إذا[٦] حصلت تلك الخارجيّات في العقل، كانت هي[٧] كما أشرْنا اليه أوّلاً. فما لم[٨] يبطل ذلك الاحتمال،[٩] لا يتمّ الدّليل. و التّشـبيه بـالصّور الذّهنيّة في مطلق تغاير الاعتبارين اللّذين لأجلهما[١٠] يتحقّق الحكمان المختلفان. و ليس الغرض التّشبيه من كلّ وجهٍ ليتوجّه الجواب المذكور.

[الوجه الثّاني]

و أمّا ثانياً: فلأنّ العلم بالمطابقة لا يحصل إلّا بعد الشّعور بالمتطابقين و نحن لا نشكّ في المطابقة مع الجهل بذلك الشّيء من حيث كونه ذا وضعٍ.

---

١. مش ٤: ~ أي باعتبار ٢. مش ٤: ~ فتكون
٣. مج ١: + مطابقة و باعتبار عدم حلولها في محلّها
٤. مج ١: باعتبار نفسها؛ مج ٣، آس ١: و باعتبارها في أنفسها
٥. مش ٤: ~ و باعتبار نفسها... غير ذي وضع ٦. مج ١: + (حصلت في الخارج، كانت هي و)
٧. مج ٣، آس ١: ~ هي ٨. مش ٣: لا ٩. مش ٤: ~ الاحتمال
١٠. مج ٣، آس ١: لأجلها

[إيراد إشكالٍ]

و لقائلٍ أن يقول معارضةً: نحن[۱] لا نشكّ في المطابقة مع الجهل بذلك الشّيء[۲] من حيث هو غير ذي وضعٍ و إلّا لم يحتج في[۳] إثبات تجرّده الى البرهان.

[الوجه الثّالث]

و أمّا ثالثاً:فلأنّ الّذي في أذهاننا من تلك الأحكام إنّما ندركه بعقولنا. لكونها أحكاماً كلّيةً أو لأنّ الحاكم هو العقل. **و أمّا ذوات الأوضاع فلا ندركها إلّا بالحواسّ أو ما يجري مجرى الحواسّ** أي[٤] الظّاهرة. **و المطابقة بين المعقولات و المحسوسات من جهة ما هي محسوساتٌ، محالٌ.**

[إيراد إشكالٍ]

و لقائلٍ أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون[۵] المطابقة لا من حيث[٦] هي محسوسات، بل كما ذكرنا من قبل؟

[إحالة الصّورة الثّانية]

و الثّاني و هو أن يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضعٍ و هو أيضاً محالٌ لأنّه قولٌ بالمُثُل الأفلاطونيّة.

[إيراد إشكالٍ]

و[۷] لقائلٍ أن يقول: كون[۸] تلك الأحكام مطابقةً لأمورٍ ثابتةٍ[۹] بنحوٍ آخر من الثّبوت قائمةً بأنفسها في ذلك النّحو[۱۰] من الثّبوت، ممّا ليس ببديهيّ[۱۱] الاستحالة و لا مبرهناً[۱۲]، سواءٌ سمّيت بالمثل الأفلاطونيّة أو[۱۳] لا.

---

۱. مج ۳، مج ۱: ~نحن ۲. مج ۱: + أي ۳. مج ۳، مج ۱: إلى

٤. مج ۱: من؛ مج ۳: ~أي؛ مش ٤: من الباطنة (در حاشيه: من الظاهرة) ۵. مج ۳، آس ۱: ~يكون

٦. مش ۳: ~حيث ۷. مج ۲، مش ۲، دا ۱: ~و ۸. مج ۳: ~كون

۹. مج ۳، آس ۱: ~ثابتة ۱۰. مش ٤: ~النّحو

۱۱. همهٔ نسخ به جز مش ۳: بديهيّ ۱۲. مج ۳، آس ۱: برهن؛ مج ۳، آس ۱: + عليه

۱۳. مش ٤: أم

[عدم دلالة البرهان الدّالّ على امتناع المُثُل الأفلاطونية على مراد المصنّف]

و البرهان الدّالّ[1] على امتناع المُثُل الأفلاطونيّة[2] لا يدلّ على امتناع[3] هذا المعنى؛ بل يدلّ على أنّ المهيّة المجرّدة غير موجودةٍ في الخارج كما حقّق في موضعه.

و إن أراد بالمُثُل الأفلاطونيّة، عالم المثال، [۳۳] فهو خلاف المصطلح. و مع هذا فلا نسلّم استحالته إلى أن يقوم عليه[4] الدّليل[5].

[عدم إقامة البرهان من أرسطاطاليس على امتناع المُثُل الأفلاطونيّة]

و لم يبرهن[6] عليه[7] أرسطاطاليس[8] إلّا أن قال: إنّه[9] يلزم أن[10] يكون في الخارج أفلاكٌ سوى هذه الأفلاك[11] و عناصر سوى هذه[12] العناصر و حركاتٌ و سكوناتٌ[13] إلى غير ذلك.

و هذا، كما لا يخفى محض استبعادٍ.

و أمّا إن كان ذلك الثّابت[14] **الخارج المطابق به متمثّلاً في غيره، فينقسم أيضاً إلى قسمين.**

و ذلك لأنّ ذلك الغير إمّا أن يكون ذا وضعٍ أو غير ذي وضعٍ.

[إحالة الصّورة الثّالثة]

فإن كان ذا وضعٍ كان المتمثّل فيه مثله و عاد المحال المذكور. أيْ في القسم الأوّل من[15] الشّقّ الأوّل من امتناع المطابقة لكون تلك الأحكام غير مقيّدةٍ بوضعٍ[16] و زمانٍ و مكانٍ. و هو

---

۱. مش ٤: ~ الدّال ۲. مش ۲، مج ۲: ~ و البرهان... الأفلاطونيّة

۳. مج ۳، آس ۱: ~ المُثُل الأفلاطونيّة... على امتناع ٤. مج ۱: على ذلك

۵. مش ۲، مج ۲: ~ عالم المثال... عليه الدّليل ٦. مش ۲، مج ۲: ما برهن

۷. مج ۳، آس ۱: ~ عليه

۸. مش ۲، مج ۲: + فليس؛ نسخه دا ۱ فاقد دو صفحه (از كلمه ارسطاطاليس به بعد تا عبارت يكون حاصلاً في محلّ آخر) است. ۹. مج ۱: ~ أنّه ۱۰. مش ۲: ~ أنْ

۱۱. مش ۲، مج ۲، مش ۳: ~ سوى هذه الأفلاك

۱۲. نسخه مش ۳ فاقد عبارت هذه العناصر... تا المعقولات و من الجائز... در اواخر نسخه مى‌باشد.

۱۳. مج ۱: سكنات ۱٤. آس ۱، مج ۳، مش ٤، مج ۲، مش ۲: ~ الثّابت

۱۵. مج ۲، مج ۳، مش ۲، مش ٤، آس ۱: ~ القسم الأوّل من

۱٦. مش ۱، مش ٤: ~ و؛ مج ۱، مش ۱، مش ٤: + موضع

الوجه الأوّل من الوجوه المذكورة في القسم الأوّل.[١] ومن أنّه يلزم حينئذٍ أن لا يشعر بالمطابقة إلّا بعد العلم بذلك الشّيء من حيث هو ذو وضعٍ و هو الوجه[٢] الثّاني. و من أنّه يلزم حينئذٍ أن يكون تلك الأحكام مدركةً بالحسّ. لأنّ ذوات الأوضاع لا تدرك[٣] إلّا[٤] بالحواسّ.

[إيراد إشكالٍ]

و أقول: في كلٍّ منهما ما عرفت، مع[٥] أنّه يرد على الشّقّ الأوّل بخصوصه: أنّه دفع الإيراد المصدّر بـ«لا يقال»[٦] [٣٤] بأنّه[٧] يلزم أن يكون قائماً بمحلٍّ و كلامنا على ما[٨] فرض عدم قيامه بمحلّ.[٩]

[صحّة الصّورة الرّابعة]

فإذا انتهى الكلام إلى ما يختصّ بكونه غير[١٠] حالٍّ في محلٍّ، لا يرد مثله على تقدير الحلول أصلاً كما لا يخفى؛ **فبقي القسم الأخير و هو أن يكون متمثّلاً في شيءٍ غير ذي وضع.**

[المقدّمة السّادسة]

ثمّ نقول: ذلك المتمثّل فيه لا يمكن أن يكون بالقوّة، و إن كان بعض ما في الأذهان بالقوّة. و ذلك **لامتناع المطابقة بالفعل بين ما هو بالفعل أو يمكن أن يصير وقتاً ما بالفعل و بين ما هو بالقوّة.**

[إيراد إشكالٍ]

و لقائلٍ أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون[١١] حدوثها في محلّها مقارناً لحدوثها في الأذهان أو مقدّماً عليه؟ إذ الواجب حصول المطابق[١٢] به حال حصولها،[١٣] لا حصولها دائماً. لا بدّ لنفي هذا الاحتمال من دليلٍ.

---

١. مج ٣، مج ٢، مش ٢، مش ٤، آس ١: الشّق الأوّل
٢. مج ٣، آس ١: هذا الوجه
٣. مج ٣، آس ١: انّما يدرك؛ مش ١: ~ لا تدرك
٤. مج ٣، آس ١: ~ إلّا (انّما يدرك بالحواس)
٥. مج ٢، مش ٢: ~ مع؛ مج ٣، آس ١: على
٦. مج ١: ثمّة؛ مش ١، مش ٤: ~ المصدّر
٧. مج ٣، آس ١: أنّه
٨. مج، آس ١: ~ ما
٩. آس ١: ثباته بمحلّ ما
١٠. مش ٤: ~ غير
١١. مج ٢، مش ٢: ~ أن يكون
١٢. مج ١: التّطابق
١٣. مج ٣، آس ١: حصول المطابقة

[المقدّمة السّابعة]

و أيضاً لا يمكن أن يزول أو يتغيّر أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوّة و لا في وقتٍ من الأوقات؛ لأنّ الأحكام المذكورة واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّر و استحالة و من غير تقيّدٍ بوقتٍ و مكانٍ. فواجبٌ أن يكون محلّها كذلك و إلّا فأمكن ثبوت الحالّ بدون المحلّ.

[تقرير الدّواني للمقدّمة السّابعة]

هذا دليلٌ آخر على عدم كون ذلك[١] المحلّ بالقوّة. و تقريره:

إنّ الأحكام اليقينيّة مثل:[٢] «أنّ الواحد أقلّ من الإثنين» و «قطر المربّع لا يساوي ضلعه»، ضروريّ الثّبوت أزلاً و أبداً؛ من غير تقيّدٍ[٣] بوقتٍ و مكانٍ فلابدّ لها من مطابقٍ كذلك، ضرورة أنّ الحكم فيها على ثبوت محمولها لموضوعها ثبوتاً دائماً ضروريّاً؛[٤] و لمّا كانت صادقةً، وجب أن يكون مضمونها ثابتاً كذلك؛ فيكون محلّها أيضاً ثابتاً كذلك، ضرورة استلزام ثبوت الحالّ[٥]، ثبوت[٦] المحلّ. و هذا الدّليل أقوى ممّا سبق إذ لا يتوجّه عليه[٧] المنع المورد[٨] هناك.

[دخلٌ و دفع]

لا يقال: يرد عليه المنع أيضاً لجواز أن يحدث[٩] المطابق له[١٠] في محلّه[١١] حال[١٢] الحكم الذّهني أو قبلَه، لكن يكون[١٣] هناك أيضاً مطلقاً غير مقيّدٍ بوقتٍ و مكانٍ[١٤] في الذّهن بعينه. وَلْنفرض أنّ لها[١٥] مدركاً آخر[١٦] غير الأذهان، كلّما ينتقش الذّهن بحكمٍ من الأحكام اليقينية، يتمثّل قبله أو معه مضمونه[١٧] في[١٨] ذلك المدرك على النّحو[١٩] الّذي انتقش الذّهن به: إن[٢٠]

---

١. مج ٣، آس ١: ~ ذلك
٢. مج ١: من
٣. مج ٢، مج ٣، مش ٢، مش ٤: تقييد
٤. مج ٣: ~ ضروريّاً
٥. مش ١: ~ ثبوت الحالّ
٦. مج ٣، آس ١: بثبوت
٧. مج ١: ~ عليه
٨. مج ٢: المذكور
٩. مج ٢، مش ٢: يحصل؛ مج ١: + له
١٠. مج ٢، مج ٣، مش ٢، آس ١: به؛ مش ١: ~ له
١١. مش ٤: ~ في محلّه
١٢. مج ٣، آس ١: ~ حال
١٣. مج ٢، مش ٤، مش ٢: ~ يكون
١٤. مج ٣: + كما
١٥. مج ٢، مج ١: ~ لها؛ مج ٣: لهما
١٦. مج ٣، آس ١: ~ آخر
١٧. مج ١: مضمون
١٨. مج ١: ~ في
١٩. مج ٢، مش ٢: الوجه
٢٠. مج ٣: أو

كان[١] مطلقاً فمطلقاً و إن[٢] كان مقيّداً فمقيّداً و إن كان[٣] دائماً فدائماً و إن كان[٤] ضرورياً فضرورياً، إلى[٥] غير ذلك.

لأنّا نقول: لمّا[٦] حكمنا في تلك القضايا بثبوت مضمونها دائماً مثلاً، فلابدّ أن[٧] يثبت ذلك المضمون دائماً[٨] بنحوٍ من أنحاء الثّبوت، و إلّا لم يتحقّق مضمون القضيّة، فلم يكن صادقاً.

و تحقيقه: إنّا قد[٩] حكمنا في تلك القضايا بثبوت[١٠] المحمولات للموضوعات ثبوتاً[١١] دائماً فلابدّ أن يتحقّق ثبوتٌ[١٢] دائمٌ[١٣] لها[١٤] في[١٥] خارج الذّهن، و إلّا لم يكن صادقاً بالضّرورة. و لو كان في[١٦] مدركٍ آخر موجودٌ مقيّدٌ بالدّوام، فإنّ اتّصاف ما في[١٧] ذلك المدرك بالصّدق أيضاً ممّا يقتضي تحقّق هذا الثبوت، كما لا يخفى على من له أدنى فطنةٍ.

[النّتيجة]

فإذن ثبت وجود موجود قائمٍ بنفسه في الخارج غير ذي وضعٍ مشتملٍ بالفعل على جميع المعقولات الّتي يمكن أن يخرج إلى الفعل بحيث يستحيل عليه و عليها التّغيّر و الاستحالة و التّجدّد و الزّوال و يكون هو و هي بهذه الصّفات أزلاً و أبداً.

[تقرير الدّواني للبرهان بعد إيراد المنوع السّابقة]

و[١٨] قد عرفت ما في الأدلّة من المنوع. فالّذي[١٩] يتمّ من[٢٠] تلك المقدمات، هو أنّه لابدّ من محلٍّ يتمثّل فيه القضايا الضّرورية و[٢١] الدّائمة، أزلاً و أبداً.[٢٢] و بالجملة شيءٌ يتحقّق

١. مج ٣، مج ١: ~ كان
٢. مج ٣: ~ كان
٣. مج ٣، مج ١: ~ كان
٤. مج ٣، مج ٢، مج ١: ~ كان
٥. مش ١: و
٦. مش ٢، مج ٢: إن؛ مج ٣، آس ١: لَوْ
٧. آس ١: ~ بدّ؛ مج ٣: ~ بَدّ أن
٨. مش ٢: ~ دائماً
٩. مج ٣، آس ١: إذا؛ مش ١: ~ قد
١٠. مج ١: ثبوت
١١. مج ٣، آس ١: ~ ثبوتاً
١٢. مش ٢، مج ٢: ~ ثبوت؛ مج ٣: بثبوتٍ
١٣. مج ٣، آس ١: بثبوتٍ دائمٍ
١٤. مج ٢، مش ٢: ~ لها
١٥. مج ٢، مش ٢: ~ في
١٦. مش ٤: ~ ثبوت دائم... و لو كان في
١٧. مج ١: ~ ما في
١٨. مج ٢، مش ٢، مج ٣، آس ١: ~ و
١٩. مج ٢، مش ١، مش ٢، مش ٤، آس ١: و الّذي
٢٠. مج ٢، مش ٣: في
٢١. مج ٢، مج ٣، مش ٢: ~ و
٢٢. مج ٢، مش ٢: ~ و أبداً

فيه[۱] مضمون القضايا[۲] حال[۳] اعتبار الحكم، أعني[٤] حال ثبوت[۵] المحمول للموضوع؛ إن دائماً فدائماً؛ و إن وقتاً فوقتاً. هذا بعد[٦] التّنزّل عن بعض المنوع السّابقة.

[عدم جواز كون ذلك الموجود واجبَ الوجود]

و إذا ثبت ذلك فنقول: لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أوّل الأوائل أعني واجبَ الوجود لذاته عزّت أسماؤه. و ذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة الّتي لا نهاية لها بالفعل و أوّل الأوائل يمتنع أن تكون فيه كثرةٌ و أن يكون مبدأً أوّلاً لكثرةٍ و أن يكون محلاًّ قابلاً لكثرةٍ يتمثّل فيه.

[إشكالٌ في كيفيّة تحقّق الكثرة في المحلّ الواحد]

و[۷] لك أن تقول: فكيف[۸] تتحقّق هذه الكثرة في هذا المحلّ؟

لأنّه[۹] إن كان من الواجب، فهذا خلفٌ لما مرّ[۱۰] آنفاً؛[۱۱] و إن كان من ذات المحلّ لزم كون الشّيء الواحد[۱۲] فاعلاً و قابلاً.

[إشكالٌ في صدور الكثرات من الواحد] [۳۵]

و على التّنزّل من ذلك[۱۳]، فهذا المحلّ[۱٤] هو أوّل المعلولات[۳٦] كما[۱۵] سيصرّح به و ليس فيه من جهات الكثرة ما تفي بهذه الكثرات. و الواحد لا يصدر عنه الكثرة و ما تفي بهذه الكثرات[۱٦] إلّا[۱۷] من جهة كثرة.[۱۸][۳۷]

---

۱. مج ۳، آس ۱: محقّق منه
۲. مش ۱: ــ الضّرورية و الدّائمة... مضمون القضايا
۳. مج ۲، مج ۳، آس ۱: ــ حال
٤. مج ۲، مش ۲: أی
۵. مج ۲، مش ۲: ما ثبت؛ مج ۳، آس ۱: ما يثبت
٦. مج ۳، آس ۱: ــ بعد
۷. مج ۳، مج ۱: ــ و
۸. مش ۱: كيف
۹. مج ۳، مج ۲، مج ۱: ــ لأنّه
۱۰. مج ۳، مج ۱: ــ لما مرّ
۱۱. مش ۱: ــ لما مرّ آنفاً
۱۲. مش ٤: ــ الواحد
۱۳. مش ۲، مج ۲: ــ من ذلك
۱٤. مج ۳، آس ۱: ــ لزم كون الشّيء... فهذا المحلّ
۱۵. مش ٤: + هو
۱٦. مج ۳، مش ٤، آس ۱: ــ و ما تفي بهذه الكثرات
۱۷. مش ۲، مج ۲: ــ و الواحد لا يصدر عنه... الكثرات إلّا
۱۸. مج ۳: جهاتٍ كثيرةٍ

[إشكالٌ في كيفيّة علمه تعالى بهذه الكثرة]

ثمّ[١] أقول: لا يخلو من أن تكون تلك الكثرة[٢] معلومةً للواجب أوّلا، و الثّاني محال.

و على[٣] الأوّل لا يخلو من أن تكون حاصلاً في ذات الواجب أوّلا.

و على الأوّل يكون الواجب محلاًّ لتلك الكثرة، فلا يصحّ ما قاله من أنّه لا يجوز أن يكون الواجب محّلاً لها.

و على الثّاني لا يخلو من أن[٤] يكون حاصلاً في محلٍّ آخر، أوْ لا في محلٍّ آخر.[٥]

و على الأوّل يكون علم الواجب[٦] متوقّفا على وجودها في ذلك المحلّ و هو محالٌ.

و على الثّاني لا يثبت ما ادّعاه[٧] من[٨] وجود محلٍّ[٩] يتمثّل فيه تلك الكثرة.

[مقارنة المصنّف بين ذلك الموجود الّذي أثبته، و اللّوح المحفوظ]

ثمّ إنّ المصنّف لذهوله عن هذه المنوع قال:

فإذن ثبت وجود موجودٍ غير الواجب الأوّل تعالى و تقدّس بهذه الصّفة و لنسمّه بالعقل الكلّ و هو الّذي عبّر عنه في القرآن المجيد تارةً باللّوح المحفوظ و تارةً بالكتاب المبين المشتمل على كلّ رطبٍ و يابسٍ. و ذلك ما أردناه و اللّه الموفّق و المعين، و صلّى اللّه على محمّدٍ(ص) و آله الطّاهرين.

[إشكالٌ آخر من الدّواني]

أقول: إنّما ثبت كونه عقلاً[١٠] إن لو ثبت كونه بالفعل من جميع الجهات و لم يثبت ذلك بما ذكره[١١] بل[١٢] على تقدير تمامه، إنّما يثبت كونه بالفعل من حيث التّمثّل بتلك[١٣] المعقولات؛ و من الجائز أن يكون له صفاتٌ منتظرةٌ سوى تلك المعقولات.

---

١. مش ٤: ~ ثمّ ٢. مش ٢، مج ٢: ~ الكثرة؛ مش ٤: الكثرات ٣. مش ٤: ~ على

٤. نسخه دا ١ پس از دو صفحه مفقوده از اینجا آغاز می‌شود.

٥. مج ١، مش ١: ~ آخر؛ مج ٢: ~ محلٍّ آخر؛ مش ٢، مج ٣، آس ١: ~ في محلٍّ آخر

٦. مج ٢: علمه ٧. مج ٢، مش ٢: مدّعاه ٨. مج ١: + أنّ

٩. مج ٣، آس ١: ~ محلّ ١٠. مش ٢، مج ٢: ~ عقلاً

١١. مش ٤: ذكر؛ مج ٣، آس ١: ذكرناه ١٢. مش ٢، مش ٤، مج ٢: و

١٣. نسخه مش ٣، پس از صفحات مفقوده از اینجا آغاز می‌شود.

[دخلٌ و دفعٌ]

فلئن قال:[١] إنّا[٢] لا نعتبر[٣] في مفهوم[٤] العقل[٥]، كونه بالفعل من جميع الجهات و لا مشاحة في الاصطلاحات؛

فقلت:[٦] مخالفة[٧] كلام القوم[٨] المشهور بين الجمهور، من غير ضرورةٍ[٩] داعيةٍ إليه[١٠]، في قوّة الخطاء عند المحقّقين[١١].[٣٨]

[إيراد الدّواني على تسمية المصنّف ذلك الموجود بالعقل الكلّ]

ثمّ ذلك المحلّ[١٢] قد يكون[١٣] نفساً فلكيّاً أوْ غيرها من النّفوس[١٤] إن أمكن[١٥] انتقاشها بجميع المدركات. فلو[١٦] أراد بالعقل الكلّ ما شمل[١٧] تلك[١٨] المحتملات، فلا يخفى شناعته، على أنّ من أنصف، اعترف بأنه أراد بالعقل الكلّ هاهنا ما هو المشهور بين الحكماء و حينئذٍ يرد[١٩] عليه المنع المذكور[٣٩] بل يتوجّه عليه أنّه لِمَ[٢٠] لا يجوز أن يكون بعض الأحكام الّتي لم يخطر ببال أحد، غير موجودة فيه[٢١] و يتحصّل فيه إذا خطر[٢٢] ببالٍ[٢٣]؟ فلا يكون[٢٤] تمثّل[٢٥] المعقولات أيضاً بالفعل.[٢٦]

هذا ما سنح لي من الكلام[٢٧]. على هذه الرّسالة أثناء الملاحظة من دون تفرّغ تامٍ.

١. مش ١: فللقائل أن يقول
٢. مش ٤: ~إنّا
٣. مج ٢، مش ٢، دا ١: نعتبر
٤. مش ٤: مفهومه
٥. مش ٤، مش ٢، مج ٢: ~العقل
٦. مج ٣: قلت
٧. مش ٢، مش ٣، مج ٢: قلت فمخالفة
٨. مش ٢، مش ٤، مج ٢، مج ٣، دا ١، آس١: ~كلام القوم
٩. مج ٢، مش ٢: ~ضرورة
١٠. مج ٢، مج ٣، مش ٢، آس١: ~إليه
١١. مج ٣، مج ١: المحصّلين
١٢. مش ٤: ~المحلّ
١٣. مج ٢، مج ١، مش ١: لا يكون
١٤. مج ٣، آس١: ~النّفوس
١٥. مج ٢، مش ٢: ~نفساً فلكيّاً... إن أمكن
١٦. مج ٢، مج ٣، مش ٤، مش ٢، مش ٣: فإن
١٧. مش ٣، دا ١: يشتمل؛ مج ٣، آس١: اشتمل؛ مج ٢، مش ١، مش ٢، مش ٤: يشمل
١٨. مش ٤: جميع
١٩. مش ٤: ~حينئذٍ يرد
٢٠. مش ٢، مج ٢: ~لم
٢١. مش ٢، مج ٢: ~فيه
٢٢. مش ٤: أو اخطر
٢٣. مج ١: ببالي؛ مش ١: بالبال
٢٤. مش ٢، مش ٣، مج ٢، مج ٣: + في
٢٥. مج ٣: في مثل
٢٦. مج ٣، مج ٢، آس١: بالعقل
٢٧. دا ١: الأحكام؛ مش ٤: ~من الكلام

[تذنيبٌ]

و لي في تحقيق[١] نفس الأمر[٢] كلامٌ بعيد الغور،[٤٠] أرجو من عناية اللّه تعالى[٣] و حسن توفيقه تيسير تحقيقه و تنقيحه[٤]. إنّه خير من أعان و هو المستعان و عليه التّكلان و له الحمد[٥] في كلّ آنٍ و زمانٍ.[٦] فتمّت بحمد اللّه.[٧]

١. مش ٤: ~ تحقيق ٢. مج ٢: ~ الأمر ٣. مج ٣، آس ١: ~ تعالى
٤. مج ٢، مج ٣، مش ٢، آس ١: ~ و تنقيحه؛ مش ٤: تنسيخه
٥. دا ١: و الحمد للّه (پايان نسخه دا ١) ٦. مج ٢، مش ٢: ~ و له الحمد... آنٍ و زمانٍ
٧. مش ٣، مج ٣، مش ٤، آس ١: ~ و له الحمد... فتمّت بحمد اللّه

[۴]

الحاشية على

رسالة إثبات العقل المجرّد للطوسي وشرح الدّواني عليها

مولا شمسا الجيلاني (ره)

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم[1]

[إشارة إلى كلام المصنّف]

«قال المحقّق: إنّا لا نشكّ في كون الأحكام اليقينيّة الخ...»[2]

[ذكر ملخّص استدلال المصنّف]

ملخّص استدلاله قدّس سرّه:

[المقدّمة الأولى]

إنّ لنا أحكاماً كثيرةً صادقةً بيقين، و أحكاماً كثيرةً[3] كاذبةً بيقين؛ كاعتقادات الجهّال و اعتقادات[4] أصحاب الجهل المركّب.

[المقدّمة الثالثة] [٤١]

و الاعتقادات الصّادقة اليقينيّة و الكاذبة بيقين مشتركتان في الوجود الذّهنى، و مختلفتان باعتبار وجود آخر، و هو الوجود في نفس الأمر؛ على ما عرفت مشروحاً فيما سبق.

---

١. مج ٩: متن رساله خواجه طوسى به طور كامل آورده شده است؛ مج ٨: + هذه حاشيةٌ على رسالة إثبات العقل للمحقّق الطّوسي رحمه الله

٢. دا ٣: ~ «قال المحقق...».

٣. دا ٣: ~ كثيرة

٤. مج ٨: اعتقاد

[المقدّمة الرابعة]

فالأحكام الصّادقة بيقين، لها وجودٌ آخر بحسب نفس الأمر و لا دخل لاعتبار المعتبر و تصوّر المتصوّر في ذلك الوجود كالحكم بأنّ الواحد نصف الإثنين و الكلّ أعظم من الجزء و أمثالهما. فإنّ الحكم فيهما صادق بيقين.

[المقدّمة الخامسة]

و لا يكون لذلك الحكم الصّادق ربطٌ بزمانٍ و لا مكانٍ و لا وضعٍ من الأوضاع و لا حيّزٍ من الأحياز. و لا دخل لاعتبار المعتبر و تصوّر المتصوّر في ثبوت الحكم اليقيني؛ على ما عرفت مراراً،[1] فيكون صادقاً أزلاً و أبداً.

و ذلك الحكم الصّادق أزلاً و أبداً يكون حكماً صادقاً مطابقاً لنفس الأمر[2] فيكون لذلك الحكم الصّادق[3] وجودٌ آخر وراء الوجود في ذهننا، و هو الوجود في نفس الأمر. و يكون الوجود الذّهني مطابقاً ــ بالكسر ــ للوجود بحسب نفس الأمر أزلاً و أبداً.[4]

[المقدّمة الثّانية للمصنّف]

و المطابقة لا توجد إلّا بين أمرين يكون أحدهما مطابقاً ــ بالكسر ــ و الآخر مطابقاً ــ بالفتح ــ فالحكم الصّادق الّذي في ذهننا، مطابق ــ بالكسر ــ و الحكم الّذي يكون مطابقاً ــ بالفتح ــ هو الحكم الموجود في[5] نفس الأمر.

و لمّا فرض أنّ ما في ذهننا صادقٌ أزلاً و أبداً و كلّ حكمٍ[6] صادقٍ أزلاً و أبداً يكون مطابقاً ـ بالكسر ـ لنفس الأمر[7] أزلاً و أبداً، و هذا لا يتصوّر إلّا بعد تحقّق أمرٍ أزليٍّ يكون ذلك الأمر الأزلي محلّاً لجميع الأحكام الصّادقة، و يحصل المطابقة بين الأحكام الصّادقة الّتي في

---

١. مج ٨، دا ٣: ~ على ما عرفت مراراً
٢. مج ٨: لما في نفس الأمر
٣. مج ٨: الآخر
٤. مج ٩: ~ أزلاً و أبداً.
٥. مج ٩: ~ الحكم الموجود في
٦. مج ٨: ~ حكم
٧. مج ٩: لنفس الأمر: «للوجود بحسب نفس الأمر».

أذهاننا و بين الأحكام الصّادقة الّتي تكون مرتسمةً في ذلك الأمر الأزلي لأنّ الأحكام الصّادقة صورٌ علميّةٌ يقينيّةٌ. فلا يجوز قيامها بذاتها و إلّا يلزم المُثُل الأفلاطونيّة.

و لمّا كان جميع الأحكام الصّادقة [شيئاً][١] يكون صدقها أزليّاً[٢]، تكون صادقةً[٣] ازليّاً[٤]. فلابدّ أن يكون لجميع تلك الأحكام الصّادقة مطابقٌ ـ بالفتح ـ، فيجب أن يكون ذلك الأمر محلاًّ لجميع الأحكام الصّادقة بحيث لا يفوت عنه شيءٌ من الأحكام الصّادقة الأزليّه سواءٌ كانت تلك الأحكام يتصوّرها ذهنٌ من أذهاننا، أو لا؛ لأنّ صدق الأحكام الصّادقة الأزليّة غير متعلّقٍ بتصوّر متصوّرٍ و إدراك مدركٍ و اعتبار معتبر؛ فلابدّ أن يكون ذلك الأمر الأزلى انتقش فيه صور جميع الأحكام الصّادقة أي الصّور التّصديقيّة اليقينيّة الصّادقة.

و تكون تلك الأحكام الصّادقة الأزليّة المرتسمة فيه في الأزل مطابقات ـ بالفتح ـ للأحكام الصّادقة الأزليّة الّتي في أذهاننا و ما في أذهاننا مطابقاتٌ ـ بالكسر ـ على ما عرفت مراراً ـ، فوجب أن يكون في الأزل موجودٌ أزليٌّ قائمٌ بذاته لا ربط له بزمانٍ و لا مكانٍ و وضعٍ و حيّزٍ، فيكون ذلك الأمر مجرّداً في ذاته و فعله و محلّاً لجميع صور[٥] الأحكام اليقينيّة الصّادقة الأزليّة بحيث لا يفوت عنه شئ من الأحكام الصّادقة الأزليّة.

[بطلان كون ذلك الموجود المجرّد واجبَ الوجود]

و ذلك الموجود المجرّد إمّا أن يكون واجب الوجود بالذّات و هو باطلٌ، لأنّ الواجب بالذّات يمتنع أن يصير محلاًّ للكثرة، فبقي أن يكون جوهراً مجرّداً[٦].

[التّعابير عن الموجود المجرّد المذكور]

و لنسمّه بالعقل و هو الّذي يعبّر عنه بالعقل الأوّل في كتب الحكمة و في القرآن الكريم تارةً باللّوح المحفوظ و تارةً بالكتاب المبين المشتمل على جميع صور[٧] الأوّلين و الآخرين فلو لم يكن ذلك الموجود الكذائى، لم يحصل المطابقة بين الأحكام الصّادقة الأزليّة الحاصلة

١. مج ٨، دا ٣: ~ شيئاً
٢. مج ٨، دا ٣: + و أبديّاً
٣. مج ٩: + أزلاً
٤. دا ٣، مج ٨: ~ تكون صادقةً أزلياً
٥. مج ٨، دا ٣: ~ صور
٦. مج ٨: ~ مجرّداً جوهراً
٧. مج ٨: + جميع

في أذهاننا، و بين الأحكام الموجودة في نفس الأمر. فوجود جميع الأحكام الصّادقة الأزليّة بحيث لا يشذّ عنها شيءٌ من الأحكام الصّادقة الأزليّة في ذلك العقل بطريق الارتسام فيه، مصحّح لحصول المطابقة بين الأحكام[١] الصادقة[٢] الأزليّة الّتي تحصل في أذهاننا، و بين الأحكام الصّادقة المرتسمة في ذلك العقل أزلاً و أبداً. لأنّك قد[٣] عرفت أنّ المطابقة لا يتصوّر[٤] بدون الإثنينيّة. فوجود ذلك العقل الأزلي[٥] الّذي[٦] هو المحلّ المرتسم فيه في الأزل صور جميع الأحكام الصّادقة الأزليّة بحيث[٧] لا يشذّ عنها شيءٌ من الأحكام الصّادقة الأزليّة، ضروريٌّ لتصحيح تحقّق المطابقة. فلولاه لامتنع وجود المطابقة للأحكام الصّادقة.[٨]

[٩]هذا محصّل استدلاله.

[إيرادات المحشّي على المصنّف]

و فيه بحثٌ من وجوه:

[الإشكال] الأوّل:

أنّه يلزم بناءً على القول بوجود موجودٍ أزليٍّ قائم بنفسه سوى الواجب جلّ شأنه و هو منفيٌّ بإجماع الملّيّين و بالبراهين العقليّة أيضاً؛ فمن أراد الاطّلاع عليها[١٠] فليراجع إليها في رسالتنا المعمولة في *إثبات حدوث العالم*.

و [الإشكال] الثّاني:

أنّ المطابقة و إن لم يحصل بدون الإثنينيّة[١١] لكن لا نسلّم أنّه لابدّ من الإثنينيّة المتباينة[١٢] المنفصلة[١٣] في الوجود المتعدّد بالشّخص، بل يكفي الإثنينيّة الحاصلة بالمغايرة الاعتباريّة الذّهنيّة كما في «الإنسان نوعٌ» و «الحيوان جنس». و في[١٤] «الأربعة زوجٌ»، إذا كان المراد إثباتُ الزّوجيّة في الذّهن؛ لأنّك قد عرفت أنّ الوجود الذّهني قسمان:

---

١. مج ٩: ~ الأحكام
٢. مج ٨: + و
٣. دا ٣: لا شك أنّك
٤. مج ٨: ~ لا يتصوّر
٥. مج ٨: ~ الأزلى
٦. دا ٣: ~ الّذي
٧. دا ٣: ~ بحيث
٨. مج ٨: ~ للأحكام الصّادقة
٩. مج ٨: + و
١٠. مج ٨، دا ٣: ~ عليها
١١. دا ٣: الإثنين
١٢. دا ٣، مج ٨: ~ المتباينة
١٣. مج ٨: ~ المنفصلة
١٤. مج ٨: ~ في

[أقسام الوجود الذّهني]

أحدهما: الوجود الذّهني المشترك بين الصّوادق و الكواذب و هو أصل الوجود الذّهني.

و **ثانيهما:** نحو الوجود الذّهني المختصّ بالصّوادق، و هو الّذي يعبّر عنه بالحاذى حذو الخارجي على ما عرفت فيما سبق مشروحاً.

و الحاصل: أنّ الأحكام إن كانت أحكاماً خارجيّةً نحو زيدٌ كاتبٌ بالفعل، فحينئذٍ[1] يحصل المطابق بالكسر و المطابق بالفتح فالمطابق بالكسر هو ما في الذّهن، و المطابق بالفتح هو ما في الخارج. و لا احتياج في ذلك إلى وجود العقل و إلى ارتسام الأحكام اليقينيّة في ذلك العقل على ما عرفت فيما سبق.

و إن كانت أحكاماً ذهنيّةً. فالمطابق بالكسر هو ما في الذّهن بما هو[2] في الذّهن و المطابق بالفتح هو ما في الذّهن أيضاً لكن باعتبارٍ آخر و هو الوجود الذّهني الحاذي حذو الخارجي على ما عرفت فيما سبق.

[كفاية المغايرة الاعتباريّة في حصول المطابقة]

و المغايرة الاعتباريّة كافية في حصول المطابقة، كما أنّ المغايرة الاعتباريّة العلقيّة كافيةٌ في الفرق بين الكلّي و الجزئي. فإنّ حقيقة الإنسان إذا حصلت في الذّهن فيحصل لها اعتباران:

أحدهما من حيث أنّها متمثّلةٌ في ذهنٍ شخصيّ. فباعتبار التمثّل الذّهني جزئيٌ شخصيٌّ ذهني، و مع قطع النّظر عن التّمثّل الذّهني أي أخذها بما هي هي مع قطع النّظر عن التّمثّل الذّهني كلّي.

فلا نسلّم أنّ وجود العقل في الأزل ضروريٌّ لتصحيح المطابق بالكسر و المطابق بالفتح. لأنّا صحّحنا المطابق بالكسر و المطابق بالفتح بلا احتياج إلى وجود العقل في تصحيح المطابق بالكسر و المطابق بالفتح قطعاً، على ما عرفت فيما سبق تفصيلاً؛ بل قد بيّنّا أنّه لو كانت المطابقة[3] باعتبار وجود الأحكام الصّادقة في العقل، يلزم الفساد؛ فلا نطول بإعادته.

١. مج ٩: «فحينئذٍ»: في ٢. مج ٩: ~ هو ٣. مج ٨، دا ٣: ~ المطابقة

و[١] [الإشكال] الثّالث:

أنّه إذا كان ما سوى اللّه تعالى[٢] حادثاً ـ كما هو الحقّ عقلاً و نقلاً ـ فيكون جميع ما سوى اللّه تعالى معدوماً في الأزل و قد عرفت أنّ المعدوم بما هو معدومٌ لا يثبت له شيءٌ أصلاً[٣] و قد[٤] يكون جميع الأشياء مسلوبةً عنه سلباً بسيطاً تحصيليّاً حتّى الذّات و الذّاتيّات؛ فلا يصحّ عقد قضيّةٍ موجبةٍ صادقةٍ أزليّةٍ يكون موضوعها ممكن الوجود سواءٌ كانت تلك القضيّة الموجبة الصّادقة الأزليّة خارجيّةً أو ذهنيّةً ـ على ما عرفت فيما سبق مشروحاً ـ فالحكم بأنّ الواحد نصف الإثنين و الكلّ أعظم من الجزء و نحوهما صادقٌ أزلاً كاذبٌ أزلاً؛ لأنّه لو كان «الواحد نصف الإثنين» صادقاً في الأزل، يلزم وجود الواحد و الإثنين في الأزل. و العقل و النّقل قد حكما بأنّ ما سوى اللّه تعالى معدومٌ في الأزل. و قد عرفت أنّ المعدوم بما هو معدوم، يكون[٥] جميع الأشياء مسلوبةً عنه، حتّى الذّات و الذّاتيات.[٦]

و لا شكّ أنّ الحكم عبارةٌ عن الصّورة العلميّه الإذعانيّة. و إذا فرض أنّ الحكم الصّادق يكون صدقه أزليّاً، و صدقه عبارةٌ عن مطابقته مع نفس الأمر، فيلزم أن يكون في نفس الأمر حكمٌ موجود أزليّ، يكون هو المطابق بالفتح. و قد عرفت أنّ الحكم عبارةٌ عن الصّورة العقليّة الإذعانيّة، فيلزم أزليّة تلك الصّورة مع أزليّة المحلّ الّذي حالّةٌ فيه و أزليّة ما سوى اللّه تعالى باطلةٌ، فلا يصحّ القول بأنّ صدقَ الحكم أزليٌّ.

[الجواب عن السّؤال المقدّر]

لا يقال: المستدلّ ادّعى أزليّة صدق الحكم لا أزليّة تحقّق الحكم. و فرق ما بين صدق الحكم و تحقّق الحكم؛ لأنّ[٧] تحقّق الحكم و وجوده في الأزل مستلزم لوجود المحكوم عليه و وجود المحكوم[٨] به أيضاً في الأزل. و أمّا صدق الحكم لا يكون مستلزماً لوجود المحكوم عليه و المحكوم[٩] به في الأزل. مثلاً إذا قلنا: «كان زيدٌ قائماً في الزّمان الماضي»، فنحكم الآن بصدق هذا الحكم، فزمان الحال ظرف صدق الحكم لا تحقّق الحكم، لأنّ الحكم قد تحقّق في

١. مج ٨: ~ و ٢. دا ٣: ~ تعالى ٣. مج ٩: قطعاً ٤. دا ٣، مج ٨: ~ قد
٥. دا ٣، مج ٨: ~ يكون ٦. دا ٣، مج ٨: ~ حتّى الذّات و الذّاتيات
٧. مج ٩: ~ لأنّ ٨. مج ٨: ~ وجود المحكوم ٩. مج ٨: ~ المحكوم

الزّمان الماضي، لأنّ الحكم بقيام زيد و هو تحقّق قيام زيد لا يكون في زمان الحال بل في الزّمان الماضي فقط.

فظهر أنّه يجوز أن يكون صدق الحكم ثابتاً دائماً و لا يكون تحقق الحكم دائماً؛ و مثل هذا جارٍ في الأحكام الكلّية الصّادقة الغير المتعلّقة بزمانٍ و مكانٍ و وضعٍ و حيّزٍ و وقتٍ.[١] فإنّ النّفوس النّاطقة[٢] الإنسانيّة الحادثة تحكم أحكاماً حادثةً و تكون تلك الأحكام صدقها أزليّاً، كحكم أحدنا من النّفوس النّاطقة الإنسانيّة الحادثة بأنّ الواحد نصف الإثنين و أمثاله.

فإنّك[٣] قد عرفت أنّ مثل هذا الحكم لا يكون صدقه متعلّقاً بزمانٍ و مكانٍ و وضعٍ و حيّزٍ و وقتٍ دون وقتٍ فيكون صادقاً أزلاً و أبداً.

و صدق الحكم عبارةٌ عن مطابقته لنفس الأمر، و هذه المطابقة لا تكون في وقتٍ دون وقتٍ و زمانٍ دون زمانٍ فتكون تلك المطابقة ثابتةً أزلاً و أبداً، فيلزم أن يكون في نفس الأمر مطابقٌ ـ بالفتح ـ لأنّ المطابقة لا تحصل إلّا بين أمرين. فيكون الحكم الّذي في «الواحد نصف الإثنين» و أمثاله صادقاً أزلاً و أبداً. و صدق الحكم عبارةٌ عن مطابقته للواقع و[٤] نفس الأمر، فلابدّ من وجودٍ آخر جوهريّ عقليٍ انتقش فيه جميع المطابقات ـ بالفتح ـ على ما عرفت مراراً، و يكون المطابقة ثابتةً بالقياس إليها و يكون المطابق ـ بالكسر ـ الحكم الّذي في ذهننا و المطابق ـ بالفتح ـ هو الحكم الّذي يكون مرتسماً في الجوهر المجرّد الأزليّ الّذي هو العقل الكلّي،[٥] على ما صرّح به المحقّق «قدّس سرّه».

لأنّا نقول: صدق الحكم وصفٌ ثابتٌ للحكم و نعتٌ له، و ثبوت صفةٍ لموصوفٍ في أيّ وعاءٍ من أوعية الوجود، لا يمكن بدون وجود الموصوف في ذلك الوعاء. فإذا فرض كون صدق الحكم أزليّاً، فيلزم أن يكون الحكم موصوفاً بالصّدق في الأزل، فيجب أن يكون الحكم متحقّقاً[٦] و موجوداً في الأزل، لأنّ وجود الصّفة بدون وجود الموصوف محالٌ، لأنّ الصّفة نعتٌ للموصوف، و لها علاقةٌ[٧] افتقاريّةٌ[٨] إلى الموصوف، فيكون مفتقرةً إلى الموصوف و محتاجةً

---

١. مج ٨: ـ و وقتٍ ٢. دا ٣، مج ٨: ـ النّاطقة ٣. مج ٨: فإن؛ دا ٣: فإذن
٤. دا ٣، مج ٩: ـ للواقع و ٥. دا ٣: عقل الكلّ ٦. دا ٣: محقّقاً
٧. مج ٩: علة ٨. مج ٨: اعتباريّة

إليه في التّحصّل. و وجود المحتاج بدون وجود[1] المحتاج إليه محالٌ، و إلّا يلزم أن لا[2] يكون المحتاج محتاجاً و لا المحتاج إليه، محتاجاً إليه؛ فيلزم الخلف. فظهر أنّ أزليّة صدق الحكم لا يتصوّر بدون أزليّة الحكم و تحقّق الحكم في الأزل.

و ظهر أيضاً أنّ الأحكام الصّادقة اليقينيّة الّتي تحدث في أذهاننا و لا يكون تلك الأحكام الصّادقة متعلّقةً بزمان و مكانٍ و وضعٍ و حيّزٍ مثل قولنا: «الموجبة الكلّيّة تنعكس الى موجبة جزئيّة» و «السّالبة الكلّيّة تنعكس كنفسها»،[3] لا يصحّ أن يقال: إنّ صدق تلك الأحكام الحادثة أزليّةٌ؛ لأنّ حدوث الموصوف مستلزمٌ لحدوث الصّفة و بالجملة الصّفة تابعةٌ لموصوفها في الحدوث و الأزليّة لأنّ الصّفة لا يجوز وجودها مفارقةً عن موصوفها.

فكيف يتصوّر كون الموصوف موجوداً حادثاً و صفته متحقّقةٌ في الأزل؟ فالقول[4] بأنّ الأحكام الحادثة في أذهاننا أمورٌ صادقة[5] حادثةٌ و صفاتها و هي صدقها أزليّة متحقّقة في الأزل، بأنّ الأحكام الحادثة في أذهاننا أمورٌ حادثةٌ و صفاتها و هي صدقها أزليّة متحقّقة في الأزل، قولٌ[6] بلا رويّة و باطلٌ بلا مرية.

[دخلٌ و دفعٌ]

فإن قيل: «إمكان الممكن بالذّات أزليٌّ كما اشتهر من أنّ إمكان الممكن بالذّات الحادث الموجود بعد أن كان معدوماً في الأزل، أزليٌّ مع أنّ الإمكان وصفٌ للممكن بالذّات فيكون الوصف أزليّاً متحقّقاً في الأزل، و لا يكون الموصوف متحقّقاً فيه، لأنّ إمكان الممكن بالذّات لو لم يكن ثابتاً له في الأزل، يلزم انقلاب المهيّة، لأنّ الموادّ منحصرةٌ في الثّلثة، فإذا لم يكن الإمكان بالذّات ثابتاً لأمرٍ في الأزل، يلزم أن لا يكون ذلك الأمر ممكناً بالذّات. و إذا لم يكن ممكناً بالذّات، يلزم أن يكون واجباً[7] بالذّات أو ممتنعاً بالذّات؛ لأنّ كلّ أمرٍ[8] لا يخلو من[9] أحدٍ من[10] الموادّ الثّلث. و إذا كان واجباً بالذّات أو ممتنعاً بالذّات، يلزم أن يكون ما فرض أنّه

۱. مج ۸: ~ وجود
۲. مج ۸: ~ لا
۳. مج ۸: ~ ـ السّالبة الكلّية... كنفسها ـ
٤. دا ۳: ~ فالقول
٥. دا ۳: ~ صادقة
٦. مج ۹: ~ «و صفاتها و هي صدقها... في الأزل قولٌ»
٧. مج ۹: ~ «و إذا لم يكن ممكناً... يكون واجباً»
٨. مج ۸، دا ۳: أمراً؛ مج ۹: أمراً ما
٩. مج ۸: عن
۱۰. مج ۸: ~ من

ممكنٌ بالذّات، واجباً بالذّات فيلزم الانقلاب و الخلف معاً. فثبت أنّه لابدّ أن يكون إمكان الممكن بالذّات، ثابتاً له في الأزل و إلّا يلزم المحال على ما عرفت مفصّلاً.

قلت: تحقيق المقام أن يقال: لا يخلو من أن يكون الإمكان الذّاتى صفةً وجوديّةً ثابتةً للممكن بالذّات سواءٌ كانت صفةً انضماميّةً أو صفةً انتزاعيّةً أو لا يكون كذلك، بل يكون الإمكان الذّاتي عبارةً عن سلب ضرورة الوجود و العدم بالنّظر إلى الذّات سلباً بسيطاً تحصيليّاً لا عدوليّاً. فإن كان صفةٌ وجوديّةٌ[١] ثابتةً للممكن بالذّات في الأزل، فيجب أن يكون موصوفها أيضاً موجوداً في الأزل؛[٢] لأنك قد عرفت أنّ وجود الصّفة سواءٌ كانت انضماميّةً أوْ انتزاعيّةً، يجب أن يكون مع وجود الموصوف و يمتنع بدون وجود الموصوف.[٣]

و إن كان عبارةً عن سلب ضرورة الوجود و العدم بالنّظر إلى الذّات سلباً بسيطاً تحصيليّاً، فيكون الإمكان الذّاتيّ حينئذٍ راجعاً إلى السّالبة لتحقيق[٤] البسيطة لأنّ العقل مثلاً ممكنٌ بالذّات، يرجع إلى أنّه ليس بضروريّ الوجود و العدم بالنّظر إلى الذّات فيكون ايجابه يرجع[٥] إلى السّالبة البسيطة. و قد عرفت أنّ السّالبة البسيطة لا يقتضي وجود الموضوع.[٦] فيصحّ أن يكون إمكان الممكن بالذّات على هذا التّقدير أزليّاً لأنّه يرجع مآله إلى كون العدم أزليّاً. و لا فساد في ذلك.

[وجوه تصوّر ضرورة الوجود و العدم بالنّظر إلى ذات الممكن بالذّات]

لأنّ انتفاء ضرورة الوجود و العدم بالنّظر إلى ذات[٧] الممكن بالذّات، يتصوّر من وجهين:

[الوجه الأوّل]

أحدهما: انتفاء ضرورة الوجود[٨] و العدم بالنّظر إلى الذّات حين وجود الممكن بالذّات؛

و **[الوجه الثّاني]**

ثانيهما: انتفاء ضرورة الوجود و العدم بالنّظر إلى الذّات حين عدم الممكن بالذّات. لأنّ

---

١. مج ٩: وجود ٢. مج ٨: ــ موجوداً في الأزل
٣. مج ٨: ــ و يمتنع بدون وجود الموصوف ٤. مج ٨: ــ لتحقيق
٥. دا ٣، مج ٨: «ايجابه يرجع»: المآل ٦. مج ٨: الموصوف، نسخه بدل: الموضوع
٧. مج ٩: ــ ذات ٨. مج ٩: الوجوب

الأمر المعدوم حين العدم لا يثبت له شيءٌ أصلاً و يكون جميع الأشياء مسلوبةً عنه حتّى الذّات و الذّاتيّات[۱] على ما عرفت مراراً. فيجوز أن يكون انتفاء ضرورة الوجود و العدم بالنّظر إلى ذات الممكن بالذّات بانتفاء ذات الممكن في الأزل على ما عرفت في تحقيق السّالبة، فلا فساد حينئذٍ في كون إمكان الممكن[۲] بالذّات أزليّاً؛ لأنّ أزليّة[۳] الإمكان على هذا التّقدير يجتمع مع عدم ذات الممكن بالذّات[٤] بانتفاء ذات الممكن في الأزل،[٥] حتّى يلزم تعدّد القدماء و قدم ما سوى اللّه تعالى.[٦] فلا يلزم فسادٌ أصلاً.

فظهر ممّا حقّقنا: أنّ القول بأنّ أزليّة الإمكان لا يستلزم وجود الممكن في الأزل لا يصحّ على إطلاقه، بل إنّما يكون ذلك صحيحاً إذا كان الإمكان بالذّات عبارةً عن سلب ضرورة الوجود و العدم بالنّظر إلى الذّات سلباً بسيطاً تحصيليّاً و لا يكون عبارةً عن[۷] صفةٍ موجودةٍ قائمةٍ بالممكن بالذّات كالسّواد و البياض بالقياس إلى الجسم، و لا عن صفةٍ وجوديّةٍ انتزاعيّةٍ من الممكن بالذّات كالوحدة و الكثرة.

لأنّ الصّفة الانتزاعيّة و إن لم يكن موجودةً بنفسها، لكن يجب أن يكون منشأ انتزاعها موجوداً، فلو كان الإمكان صفةً وجوديّةً[۸] للممكن بالذّات في الأزل، سواءٌ كانت صفةً وجوديّةً انضماميّةً كالسّواد و البياض أو صفةً انتزاعيّةً كالوحدة و الكثرة، يلزم أن يكون الممكن بالذّات موجوداً في الأزل. فأزليّة الإمكان تستلزم أزليّة وجود الممكن بالذّات على تقديرٍ و لا تستلزم على تقديرٍ آخر على ما عرفت مفصّلاً.

و لا شكّ أنّ صدق الحكم صفةٌ وجوديّةٌ انتزاعيّةٌ ثابتةٌ للحكم. فلو كان صدق الحكم أزليّاً، يلزم أن يكون الحكم أيضاً أزليّاً متحقّقاً في الأزل. و لا يصحّ أن يكون الحكم حادثاً في ذهنٍ من الأذهان و صدقه ثابتاً في الأزل على ما عرفت مشروحاً.

و القول بأنّه إذا تحقّق قيام زيدٍ في الزّمان الماضي فقط، فنحكم بصدق هذا الحكم دائماً.

---

۱. دا ۳، مج ۸: ~ «حتّى الذّات و الذّاتيات»   ۲. مج ۸: ~ الممكن   ۳. مج ۹: ~ أزليّة
٤. مج ۸: ~ بانتفاء ذات الممكن... عدم ذات الممكن بالذّات
٥. دا ۳:+ على ما عرفت في تحقيق السّالبة... الممكن بالذّات في الأزل   ٦. مج ۸: ~ تعالى
۷. مج ۸: + سلب ضرورة الوجود و العدم   ۸. مج ۸: وجود

فتحقّق ذلك الحكم لا يكون دائماً بل[١] في الزّمان الماضي فقط.[٢] وكون صدقه دائماً، قول حقّ لكن[٣] لا ربط له بما[٤] نحن فيه. لأنّ كلامنا في أنّه لا يجوز أن يكون صدق حكمٍ من الأحكام الحادثة في أذهاننا الحادثة أزليّاً على ما عرفت مشروحاً وكما أنّ قيام زيدٍ حدث في الزّمان الماضي، كذلك حدث صدق قيام زيد أيضاً في الزّمان الماضي لأنّ صدق «زيدٌ قائمٌ» موقوفٌ على تحقّق قيام زيد في الخارج. لكن دوام الصّدق لا يستلزم وجودالحكم وجوداً دائميّاً غير منقطعٍ. لأنّ صدق الحكم دائماً موقوفٌ على وجود الحكم و تحقّقه بالفعل في الجملة سواءٌ كان وجود الحكم بالفعل وجوداً[٥] دائماً أو منقطعاً. لأنّ صدق الحكم بالفعل موقوفٌ على وجود الحكم بالفعل و تحقّقه في الواقع و لا يكون[٦] موقوفاً على دوام وجود[٧] الحكم و عدم انقطاع ذلك الوجود كما يظهر بأدنى تأمّل.

فإذا تحقّق بالفعل[٨] حكمٌ في صدق الواقع، فتحقّقه فيه بالفعل يكون كافياً في حصول المطابقة بالفعل. و إذا تحقّقت المطابقة بالفعل، يحصل صدق الحكم دائماً. سواءٌ كان وجود الحكم بالفعل وجوداً دائميّاً أو وجوداً منقطعاً و بالجملة صدق الحكم بالفعل تابعٌ لوجود الحكم بالفعل. فإن كان وجود الحكم بالفعل أزليّاً، يكون صدق الحكم أيضاً أزليّاً و إن كان وجود الحكم بالفعل، حادثاً يكون صدقه أيضاً حادثاً. لأنّ صدق الحكم صفةٌ للحكم.

و لا يصحّ أن يكون الموصوف حادثاً، و يكون صفته ـ سواءٌ كانت صفةً انضماميّةً أو انتزاعيّةً ـ أمراً أزليّاً ثابتاً في الأزل[٩] للموصوف الحادث على ما عرفت مراراً.

فإذا حكم حاكمٌ على «الواحد» بأنّه نصف الإثنين، فلا يخلو من أن يكون وجود ذلك الحكم بالفعل، قديماً أزليّاً أو حادثاً غير أزليّ.

فإذا[١٠] كان قديماً أزليّاً، يكون صدقه أيضاً قديماً أزليّاً. و إن كان حادثاً، كان صدقه أيضاً[١١] حادثاً على ما عرفت مشروحاً مراراً.

و كون الحكم الّذي في «الواحد نصف الإثنين» غير مقيّدٍ بزمانٍ و مكانٍ و وقتٍ و حيّزٍ و

١. مج ٨، دا ٣: ~ بل
٢. مج ٩: فقد
٣. مج ٩: + و
٤. مج ٨: فيما
٥. دا ٣: ~ وجوداً
٦. دا ٣: ~ يكون
٧. مج ٨، دا ٣: ~ وجود
٨. مج ٨، دا ٣: ~ بالفعل
٩. مج ٨، دا ٣: ~ في الأزل
١٠. مج ٨: فإن
١١. مج ٩: ~ «قديماً أزلياً و إن كان حادثاً كان صدقه أيضاً»

وضعٍ، لا يستلزم كونه أزليّاً أو كون صدقه أزليّاً. لأنّا نحكم أحكاماً كثيرةً[١] حادثةً كلّيّةً غير مقيّدةٍ بزمانٍ و مكانٍ و وقتٍ و حيّزٍ و وضعٍ. مثل قولنا: «كلّ[٢] موجبة كلّيّة تنعكس الى موجبةٍ جزئيّةٍ» و «كلّ سالبةٍ كلّيّةٍ تنعكس كنفسها.»[٣]

و كلّ معلول الوجود لا يوجد بذاته مع قطع النّظر عن كلّ ما عدا ذاته. بل يجب أن يكون وجوده بجاعلٍ[٤] خارجٍ عن ذاته و غيرها من الأحكام الّتي تحدث وجودها في أذهاننا، و لا يكون وجود تلك الأحكام متعلّقاً بزمان و مكانٍ و وقتٍ و حيّزٍ و وضعٍ. لأنّ الحدوث لا يكون منحصراً على الحدوث الزّماني؛ لأنّ الحدوث قد يكون دهريّاً[٤٢] أيضاً. فإنّ الحدوث عند الحكماء القائلين بحدوث العالم، لا يكون حدوثاً زمانياً؛ بل يكون حدوثاً دهريّاً على ما بيّنّا في رسالتنا المعمولة في *حدوث العالم*.[٤٣]

و أيضاً النّفوس النّاطقه الإنسانيّة حادثةٌ عند حدوث البدن و يكون وجودها في أنفسها حادثاً عند حدوث البدن و لا يكون أزليّاً كما هو التّحقيق.

و ليس حدوثها حدوثاً زمانيّاً بل يكون حدوثاً دهريّاً، لأنّ النفس النّاطقة من المجرّدات و ليس الوجود في نفسه للجوهر المجرّد متعلّقاً بزمانٍ و مكانٍ و وقتٍ و حيّزٍ و وضعٍ؛ لأنّ الجوهر المجرّد باعتبار وجوده في نفسه لا يكون متعلّقاً بزمانٍ و مكانٍ و وقتٍ و وضعٍ و حيّزٍ.

و إذا كان الوجود في نفسه للجوهر المجرّد حادثاً، يلزم أن يكون حدوثه حدوثاً دهريّاً لا زمانيّاً. و أيضاً الكلّي الطّبيعي موجودٌ في الخارج بحكم البرهان العقلي، و كلّ كلّيٍ طبيعيٍّ داخلٌ في المجرّدات.

فإذا كان الوجود في نفسه للكلّيّ الطّبيعي حادثاً، يلزم أن يكون حدوثه حدوثاً دهريّاً لا زمانيّاً.

و بالجمله كما أنّ الحوادث الزّمانيّة كثيرةٌ، كذلك الحوادث الدّهريّة أيضاً كثيرةٌ. فلا يكون الحادث منحصراً على الحادث الزّماني على ما عرفت مشروحاً.[٥][٤٤]

١. مج ٨، دا ٣: ~ كثيرة
٢. مج ٨، دا ٣: ~ كلّ
٣. مج ٨: ~ و كلّ سالبةٍ كليّة... كنفسها
٤. مج ٨: + و غير ذلك
٥. دا ٣: + س م ش دام ظلّه؛ مج ٩: + تمّت الرّسالة من أفضل المتأخّرين شمسا الجيلاني طاب ثراه على رسالة إثبات العقل للمحقّق الطّوسي.

[٥]

الحاشية على

رسالة إثبات العقل المجرّد للطوسي (رحمه الله) وشرح الدّواني (رحمه الله) عليها

مولا حسين الإلهي الأردبيلي (ره)

بسم اللّه الرحمن الرحيم

[خطبة المحشّي]

هو عالمٌ بالذّات متعالٍ عن صفات الممكنات و الصّلوة و السّلام على رسوله الّذي هو غاية إيجاد الكائنات و آله و عترته المعصومين عن الخطيئات.

و بعد، فيقول الفقير إلى عفو ربّه [العلى] حسين الإلهي الأردبيلي غفر اللّه له و لوالديه و أحسن إليهما و إليه:

لمّا وفّقت لمطالعة الرّسالة النصيريّة ـ روح روحه ـ في *إثبات العقل الكّل* و تعلّق علم الواجب الّذي هو عينه عند المحقّقين بالموجودات و المعدومات و الممتنعات و شرحه *الجلاليّة*[٤٥] «قدس سرّه»، أردت أن أعلّق [عليه] ما خطر ببالي من التّحقيقات و التّوقيعات على وجه الاختصار مستعيناً [بالقادر] المختار:

١. قول المصنّف: «و بأنّ قطر المربّع لا يساوي ضلعه...»

قطر المضّلع خطٌّ مستقيمٌ يصل من زاويتين من زوايا الشّكل.[١]

٢. [نقد قول المصنّف: «ممّا لم يسبق إليه ذهنٌ أصلاً...»]

إن أراد بالذّهن ما يشمل علم الواجب تعالى، يرد عليه: أنّه يستحيل[٢] أن يتصوّر[٣] حصول

---

١. نسخه مج ١٠ فاقد اين حاشيه مى‌باشد.
٢. مج ١٠: يستحّق
٣. مج ١١: يمكن

حكمٍ معيّن لم يسبق إليه علمه تعالى.

و إن أراد به ما لا يشمل علمه تعالى كما يشعر به[۱] قوله: «**فإذن يجب أن يكون للصّنف الأوّل دون الثّاني ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا**»، يجوز أن يكون نفس الأمر علم الواجب تعالى فلا يثبت وجود موجودٍ غير الواجب تعالى؛ يكون نفس الأمر عبارةً عنه. و سيأتى تحقيق ما هو الحّق في ذلك. فتدبّر![۲]

۳. [نقد قول المصنّف: «إلّا بين الشّيئين المتغايرين بالشّخص»]

فيه بحثٌ. لأنّه يمكن أن يتصوّر المطابقة بين الشّيئين المتغايرين لا بالشّخص. ألاترى أنّهم حكموا بأنّ الكّلّية هي المطابقة للكثيرين و ليس الكلّي كالحيوان مغايراً لفرده كالإنسان أوزيد بالشّخص؛ فالأولى أن يقال: «و نعلم أنّ المطابقة لا يمكن أن يتصوّر إلّا بين الشّيئين المتغايرين بالذّات».

۴. [استدراكٌ و نقدٌ على قول الشّارح: «و فيه بحثٌ إذ يكفي التّغاير الاعتباري...»]

أقول: و إن كان التّغاير الاعتباري في تحقّق المطابقة مطلقاً كافئاً[۳]، لكنّ التّحقيق كما سيأتى تفصيله: أنّ مطابقة الحكم للواقع لا يتحقّق إلّا بين المتغايرين بالذّات، ألا ترى أنّ[٤] مطابق «زيدٌ كاتبٌ» مثلاً،[٥] إنّما هو اتّحاد زيد مع الكاتب في الوجود الخارجي و منشأه[٦] صدور الكتابة عن زيد مع قطع النّظر عن أمرٍ آخر[۷] و المطابق ـ بكسر الباء ـ الحكم بالاتّحاد النّاشي عن الشعور بذلك و كذا الحال في القضيّة الذّهنيّة و الفرضيّة الصّادقين المطابق، الحكم بالاتّحاد و المطابق نفسه و منشاؤه الإحساس بذلك[۸].

---

۱. مج ۱۱: «يشعر به»: يتبادر من

۲. مج ۱۰: ـ فتدبّر؛ مج ۱۱: (تحقيق ما هو الحقّ في ذلك فتدبّر): تحقيقه

۳. مج ۱۱: (أقول: و إن كان التغاير... مطلقاً كافئاً): (و لو سلّم كفاية التّغاير الاعتباري في تحقّق المطابقة مطلقاً)

٤. مج ۱۰ و مر ۱: فإنّ ٥. مج ۱۱: ـ مثلاً ٦. مج ۱۰: منشأ

۷. مج ۱۰: ـ آخر ۸. مر ۱: ـ (و منشأوه الاحساس بذلك)

[۵. معنى نفس الأمر و نقل قول التّفتازاني]

قيل:[١] [٤٦] العقل عند ملاحظة المعنيين و المقايسة بينهما يجد بينهما نسبةً إيجابيّةً أو سلبيّةً[٢] يقتضيهما الضّرورة أو[٣] البرهان بالنّظر إلى نفس ذلك المعقول من غير ملاحظة خصوصيّة المدرک، هي[٤] المراد بالواقع و ما في نفس الأمر و بالخارج أيضاً. فصحّة هذه النّسبة بمعنى أنّها الواقع و ما في الذّهن مطابقةٌ لها، أي على وفقها في الإيجاب و السّلب؛ فعلى هذا[٥] لا يكون للضّروريّات مطلقاً و لا للحكم المستنبط من البرهان خارجٌ يطابقه مع أنّهم صرّحوا بأنّ لكلّ كلامٍ خبريٍّ خارجٌ يطابقه؛ إذ من البيّن أنّهما من حيث أنّهما مقتضى الضّرورة أو البرهان [خبران][٦] موصوفان بالصّحة و الصّدق فتدبّر![٧]

[۶. نقد قول المصنّف: «أو متمثّلاً في غيره...»]

أقول: هذا القسم أعمّ من أن يكون صورةً ذهنيّةً قائمةً بالذّهن أو عرضاً[٨] آخر حاصلاً في موضوع[٩] آخر. و اعلم أنّ الحكم عبارةٌ عن إدراك الوقوع أو[١٠] اللّاوقوع على وجه الإذعان. و لا شكّ أنّ المطابق ـ بفتح الباء ـ هو[١١] الوقوع و اللّاوقوع. ألا ترى أنّ الحكم في قولنا الإنسان حيوانٌ، هو إدراك اتّحاد الموضوع و المحمول في الوجود على وجه الإذعان؟ و هذا الحكم إنّما يكون صحيحاً صادقاً إذا كان ذلك[١٢] الاتّحاد واقعاً؛ فوقوع الاتّحاد أمرٌ خارجٌ عن أذهاننا مطابقٌ لحكمنا، و هو الّذي يعبّر عنه بالواقع و نفس الأمر و ثبوت الشّيء في حدّ ذاته.

إذا تمهّد هذا فنقول: الاتّحاد في الوجود قد يكون بين المهيّات القائمة بنفسها كما في المثال المذكور؛ و قد يكون بين[١٣] المفهومات القائمة بالغير كقولنا[١٤] «البياض عرضٌ» و لا محذور في ذلك.

---

١. از قيل به بعد، در نسخهٔ مج ١١ به صورت حاشيهٔ مستقل آورده شده.
٢. مج ١٠، مر ١: ~ أو سلبيّة
٣. مج ١٠: و
٤. مج ١٠: و
٥. مر ١، مج ١٠: و أنت خبيرٌ بأنّه
٦. مج ١٠، مر ١: غير أنّ موصوفان؛ مج ١١: خبرٌ موصوف
٧. مج ١٠، مر ١: ~ فتدبّر
٨. مج ١٠: عرض
٩. مج ١٠: موضع
١٠. مر ١: و
١١. مج ١١: ~ هو
١٢. مج ١٠: ~ ذلك
١٣. مج ١٠: ~ بين
١٤. مج ١٠: كتصوّر

[۷. قول الشّارح: «و إلّا لم يطابق له ما لا وضع له لامتناع...»]

الظّاهر أن يقال: «فلم يطابق ما كان له وضعٌ لامتناع الخ» و إن كان[1] يمكن توجيه العبارة بتأويلاتٍ بعيدةٍ فافهم![2]

[۸. شرح قول الشّارح: «باعتبار التجريد عن المشخصات...»]

فإنّ صورة الحيوان الحاصلة في الذّهن مع قطع النّظر عن التّشخّص العقلي جوهرٌ و كلّيٌ و حاصلٌ في الذّهن و معلومٌ و مع هذا التّشخّص عرضٌ و[3] جزئيٌّ و قائمٌ بالذّهن و علمٌ. و التّغاير بين المتشخّص[4] و المجرّد عنه بالذّات عند من يقول بدخول التّشخّص في الهويّة الشّخصيّة في *حواشي شرح التّجريد*.

[۹. نقد قول المصنّف: «إذا كانت كذلك كانت قائمةً بغيرها..»]

أقول: فيه بحثٌ لأنّه لِمَ[5] لا يجوز أن يكون مطابق قولنا الإنسان حيوانٌ مثلاً، هما[6] من حيث الاتّحاد في الوجود و هما باعتبار عروض العوارض الماديّة لهما في ضمن الأشخاص ذوات الأوضاع و مع قطع النّظر عن ذلك من المعقولات. و هذا أصوب ممّا ذكره الشّارح من كون تلك الأمور ذات وضعٍ باعتبار ثبوتٍ آخر.[7]

[۱۰. نقد قول الشّارح: «ثمّ إنّ الأحكام الذّهنيّة مطابقتها بمعنى أنّها إذا حصلت...»]

هذا ما ذكروه في مطابقة الصّورة التصوّريّة لتصوّرها و لا يتمشّى ذلك في إدراك أنّ النّسبة واقعةٌ؛ إذ ليست بواقعةٍ على وجه الإذعان إذ[8] لا يصحّ أن[9] يقال: إدراك الوقوع مثلاً على وجه

---

۱. مج ۱۰، مج ۱۱: ~ كان

۲. مر ۱: + لمحرّره وفّقه الله تعالى بحرمة الأئمة المعصومين عليهم السلام

۳. مج ۱۰، مج ۱۱: ~ و

٤. مج ۱۰: التّشخّص

۵. مج ۱۰: ~ لم

٦. مج ۱۰: ~ هما

۷. نسخه مر ۱ فاقد حاشيه بعد تا حاشيه ١٤ مى‌باشد.

۸. مج ۱۰: أو

۹. مج ۱۰، مج ۱۱: إذ

الإذعان إذا[1] حصل في الخارج كان بمعنى[2] الوقوع و إذا حصل الوقوع في العقل كان عين التصوّر و هو ظاهرٌ.

[١١. نقد قول الشّارح: «أو لأنّ الحاكم هو العقل...»]

فيه بحثٌ[3] لأنّ[4] الحاكم في المحسوسات المدركة بالحواسّ أيضاً هو العقل عند أهل التّحقيق.[5]

[١٢. نقد قول الشّارح: «و لقائلٍ أن يقول: كون تلك الأحكام مطابقةً لأمورٍ ثابتةٍ...»]

فيه بحثٌ. لأنّ المحقّقين ذهبوا إلى أنّ الطّبايع الكليّة الّتي لها أفرادٌ موجودةٌ في الخارج موجودةٌ فيه في ضمن الأفراد. فالطّبايع الجوهريّة قائمةٌ بأنفسها غير ذوات الأوضاع لكّليّتها و تجرّدها و قد عرفت أنّه لا محذور في كونها مطابقاً لبعض الأحكام اليقينيّة.

[١٣. شرح قول الشّارح: «و البرهان الدّالّ على امتناع المثل... كما حقّق في موضعه»]

أقول: الجمهور حملوا[6] كلام أفلاطون على المهيّة المجرّدة. مع أنّه ظاهرٌ في أنّ مراده[7] هي المهيّة المطلقة و لا دليل على استحالتها كما لا يخفى على من تتبّع كلامه.

[١۴. شرح قول الشّارح: «و لمّا كانت صادقة وجب أن يكون مضمونها ثابتاً...»]

أقول: لا خفاء في[8] أنّ مضمون القضيّة الخارجيّة الدّائمة الموجبة الحمليّة مثلاً إن كان إدراك اتّحاد الطّرفين في الوجود الخارجي على وجه الإذعان، فصدقها لا يقتضي[9] ثبوت هذا الإدراك دائماً[10] و هو ظاهرٌ. و إن كان مضمونها وقوع[11] نفس ذلك الاتّحاد في الخارج

١. مج ١٠: أو
٢. مج ١٠: (كان بمعنى): عن
٣. مج ١١: ~ فيه بحثٌ
٤. مج ١١: أنّ
٥. مج ١١: ~ (عند أهل التحقيق)
٦. مج ١٠: حكموا
٧. مج ١٠: (مراده): المراد أى
٨. مج ١١: ~ في
٩. مج ١٠: لا يستدعي
١٠. مج ١٠: ~ دائماً
١١. مج ١١: ~ وقوع

فثبوته دائماً لا يقتضي محلّاً ثابتاً كذلك سوى الطّرفين و الاتّحاد بينهما[۱] فيه. فلا يثبت محلٌّ يتمثّل فيه القضيّة.

فإن قلت: في القضيّة الخارجيّة، يمكن[۲] أن يقال: المطابق ـ بكسر الباء ـ هو الحكم بالاتّحاد الخارجي و المطابق ـ بالفتح[۳] ـ نفس ذلك الاتّحاد؛ و أمّا في القضيّة الذّهنيّة فكيف يتحقّق أمران متغايران بالذّات؟

قلت: الموجود الذّهني على نحوين: موجودٌ بذاته كالموجود في ضمن الفرد و موجودٌ بصورته إذا انتزعه العقل من فرده و لاحظه. ألاترى أنّ الأربعة مهما حصل في العقل، اتّحد معها مفهوم الزّوج و ساير المفهومات المتّحدة معها بحسب[٤] هذا النّحو من الوجود؟

ثمّ إذا انتزع منها[٥] مفهوم الزّوج و حكم عليها بأنّها زوجٌ، حصل بكلٍّ من الطّرفين و الرّابطة في الذّهن بصور[٦]، فهذا الحكم مطابقٌ للاتّحاد الذّهني الواقع في النّحو الأوّل من الوجود. فالحكم الإيجابى بالاتّحاد أو الاتّصال أو الانفصال بكلّ قضيّةٍ صادقةٍ سواءٌ حصلت في العقل الكلّي أو في علم الواجب تعالى صدقها باعتبار أنّها مطابقةٌ لما هو الواقع[۷] إمّا في الخارج أو في الذّهن، أو في كليهما و مطابق ذلك الحكم ما هو الواقع خارجاً أو ذهناً و هو ما في نفس الأمر. و مطابق السّالبة عدم وقوع ذلك الاتّحاد أو الاتّصال أو الانفصال. فكلّ قضيّةٍ صادقةٍ سواءٌ حصلت في العقل الكلّي أو في علم الواجب تعالى، صدقها باعتبار أنّها مطابقةٌ لما هو الواقع[۸] في الخارج أو الذّهن النّفس الأمري[۹] أو الذّهن الفرضي كما[۱۰] في القضيّة الفرضيّة الصّادقة مثل قولنا: «اجتماع النّقيضين مستلزمٌ لأحدهما»؛ فإنّ وجود الموضوع فيه و إن كان في فرض العقل، لكنّ اتّحاده مع المحمول، ممّا تجده من غير حاجةٍ إلى فرضه. بخلاف الفرضيّة الكاذبة. فإنّ الاتّحاد فيها مفروضٌ، فالاتّحاد في الصّادقة[۱۱] واقعٌ في الوجود الذّهني من اعتبار معتبر و فرض فارض.[۱۲] و قد فصّلنا ذلك في حواشي بما لا يزيد عليه.[۱۳]

---

۱. مج ۱۱: ـ (و الاتّحاد بينهما) ۲. مج ۱۰: لكن ۳. مج ۱۰: ـ بالفتح
٤. مج ۱۰: في ٥. مج ۱۰: منهما ٦. مج ۱۱: ـ (حصل بكلٍّ... في الذهن بصور)
۷. مج ۱۱: ـ (أو الاتّصال أو الانفصال... لما هو الواقع) ۸. ادامهٔ حاشيهٔ مج ۱۱
۹. مج ۱۰: (النّفس الأمرى): انتفى الأمرين ۱۰. مج ۱۰: ممّا
۱۱. مج ۱۱: ـ (ممّا تجده من... في الصّادقة) ۱۲. مج ۱۱: فتدبّر
۱۳. مج ۱۱: ـ و قد فصّلنا... لا يزيد عليه

[۱۵. نقد قول الشّارح: «لأنّا نقول لمّا حكمنا في تلك القضايا...»]

أقول: قد عرفت ممّا بيّنّا، أنّ الواجب في القضايا الدّائمة الحمليّة الموجبة مثلاً خارجيّةً أو ذهنيّةً أو فرضيّةً، دوام ثبوت الاتّحاد. و من البيّن أنّ ذلك لا يقتضي ثبوت صورة الاتّحاد على وجه الإذعان[١] في مدرك دائماً. نعم إذا كان ذات الموضوع في الدّائمة لم يقع عن الخارج رأساً[٢] يجب أن يكون ثابتاً في قوّةٍ مدركةٍ دائماً حتّى يتصوّر هناك اتّحاده مع المحمول في الوجود[٣] دائماً. فالأولى أن يقال في إثبات العقل الأوّل: صور جميع المفهومات الوجوديّة القديمة و الحادثة و العدميّة و الممكنة و الممتنعة و القضايا الصّادقة[٤] بل جميع المعلومات معلومةٌ للواجب تعالى أزلاً و أبداً لئلّا يلزم الجهل، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

فيجب دوام القضايا الصّادقة. فهى إمّا حاصلةٌ في الواجب تعالى أو في جوهرٍ آخر يكون هو مع جميع ما ارتسم فيه حاضراً عند الواجب تعالى.[٥]

و الأوّل يقتضي أن يكون فيه كثرةً و لا يكون علمه عين ذاته تعالى[٦]. فتعيّن الثّاني و هو المطلوب. إذ ذلك الجوهر ينبغى أن يكون سابقاً على جميع الممكنات لوجوب سبق علمه تعالى من اتّحاد الممكنات فتأمّل![٧]

و[٨] بهذا ظهر أنّ علمه تعالى بالأشياء حضوريٌّ و علم الواجب و العقل الأوّل أجلّ من أن يوصف بالصّدق بمعنى المطابقة و انّما هو الحقّ بمعنى أنّه الواقع لا المطابق له. على أنّه يمكن أن يتّصف المطابقة لأنّهما مطابقان للواقع على ما حقّقنا. و كون العقل الأوّل نفس الأمر أوفى ممّا ذكره الحكماء من أنّه هو العقل الفعّال. إذ لا وجه لتخصيصه بذلك دون ساير المبادي العالية لتخصيص عالم الآخرة.

---

١. مج ١١: ~ (على وجه الإذعان)   ٢. مج ١١: ~ رأساً   ٣. مج ١١: ~ في الوجود
٤. مج ١١: (صور جميع المفهومات... الصادقة): (جميع المعقولات الغير المتناهية)
٥. مج ١١: ~ (يكون هو مع... الواجب تعالى)   ٦. مج ١٠: ~ (و لا يكون علمه عين ذاته تعالى)
٧. مج ١٠: ~ (إذ ذلك الجوهر... اتحاد الممكنات فتأمّل)
٨. مج ١١: ~ (و بهذا ظهر... في ذاته تعالى فتأمل)

[تذنيبٌ]

بقى أمران: الأوّل: القول بقدم العقل الأوّل بالبرهان، و الثّاني أن لا يكون الواجب تعالى عالماً قبل إيجاد العقل الأوّل أو قبله لا ذات له حتّى يكشف عنده كما أنّ في المرتبة السّابقة على العلم ليس شيءٌ من الأشياء معلوماً عنده و إن كان كلّ شيء معلوماً له أزلاً و أبداً. و يمتنع أن ينفكّ علمه عنه تعالى. و أيضاً عند الحكيم العناية الأزليّة أنّ علمه بجميع المعلومات سابقٌ على اتّحادها.[٤٧] و يلزم لأن لا يكون علمه بالعقل الأوّل سابقاً عليه بالذّات إذ ليس في مرتبة إيجاده موجودٌ سوى الذّات حتّى ترتسم صورته فيه. ثمّ من الحكماء من ذهب كالشّيخين بحضور الصّور العلميّة في ذاته تعالى فتأمّل![٤٨]

[١٦. اشارةٌ إلى قول الشّارح: «و على التّنزّل من ذلك فهذا المحلّ هو أوّل المعلولات»]

[أقول:] أي التّنزّل من كون الواحد فاعلاً و قابلاً.

[١٧. شرح قول الشّارح:] «و الواحد لا يصدر عنه الكثرة إلّا من جهاتٍ كثيرةٍ...»]

أقول: عند المصنّف[٤٩] أنّ الفاعل إذا كان في حدّ ذاته واحداً و لم يكن له صفةٌ حقيقيّةٌ و لا اعتباريّة و لم يكن فعله مشروطاً بأمرٍ، لم يجز أن يصدر عنه أكثر من واحد، خلافاً لأكثر المتكلّمين.

و لا شكّ أنّ للواجب تعالى حيثيّاتٍ كثيرةً اعتباريةً كافيةً في ظهور كثرات العلميّة عنه و في صدورها عنه سيّما إذا كانت قابلية القابل من الجهات كما قالوا في العقل الفعّال. و لذلك قالوا[١]: مراد الحكيم أنّ للواجب تعالى مرتبةً ليس فيها سوى الذّات شيءٌ من الاعتبارات الّتي يترتّب عليها آثار الصّفات. و في هذه المرتبة لا يصدر عنه إلّا الواحد. ثمّ تعرض الكثرة باعتبار كثرة الإضافات بأن يكون بعضها واسطة في صدور بعض آخر إلى حصول كثرة لا يخفى.

---

١. اين حاشيه در مج ١١ از اينجا آغاز مى‌شود و ابتداى آن چنين است: «قال بعض الفضلاء: مراد الحكيم... إلى غير النّهاية».

[١٨. نقد قول الشّارح: «قوله: و على الأوّل يكون علم الواجب متوقّفاً على وجودها في ذلك المحلّ...»]

أقول: و فيه بحثٌ لأنّ العقل الأوّل و الصّور المرتسمة فيه لمّا كانت معلولة لذات الواجب تعالى، فتوقّف علمه تعالى عليها ليس بمحذور كما أنّ عند من ذهب إلى أنّ علمه تعالى زائدٌ على ذاته و مستندٌ إلى الذّات انكشاف الأشياء و[١] عليه يتوقّف[٢] على قيام صفة العلم به تعالى و لا محذور فيه لأنّها من معلولاته و توقّف بعض معلولاته على بعضٍ آخر ممّا لا محذور فيه.[٣]

ثمّ[٤] لمّاذهب الحكماء إلى أنّ علم الواجب تعالى عينه كالمصنّف و الشّيعة و المعتزلة لم يجز عندهم حصول الصّور العلميّة في ذاته تعالى و إلّا يلزم أن يكون علمه زائداً و يكون محّلاً للكثرة كما مرّ. فيرد عليهم أنّ علمه تعالى بالأمور[٥] الخارجيّة الدّائمة يجوز أن يكون حضوريّاً حاصلاً عنده أزلاً و أبداً. و أمّا المعدومات و الممتنعات الّتي ارتفع ذواتها عن الخارج دائماً أوْ في بعض الأوقات، فكيف يتصوّر علم و حضورها عنده دائماً و أجابوا بجواز أن يكون معدوماً مرتسمة في العقل الأوّل و هو مع تلك الصّور حاضر تارة عنده و لا يرد عليهم المنوع المذكورة[٦] فتدبّر!

[١٩. قوله: «و على الأوّل...»]

لمّا ذهب الحكماء إلى أنّ علم الواجب تعالى عينه، فلا يجوز عندهم حصول الصوّر العلميّة في ذاته تعالى. و إلّا يلزم أن يكون علمه زائداً عليه، و يكون محلّاً للكثرة. فيرد عليهم: «أنّ علمه تعالى بالأمور الخارجيّة الدّائمة يجوز أن يكون حضوريّاً حاصلاً بحضور ذواتها و صفاتها و أحوالها عنده. و أمّا الحوادث و المعدومات و الممتنعات الّتي ارتفع ذواتها عن الخارج دائماً أو في بعض الأوقات، فكيف يتصوّر علمه تعالى بها؟

---

١. مر ١: ~ و
٢. مج ١١: (عليه يتوقّف): علمه متوقّفٌ
٣. مج ١١: ~ ممّا لا محذور فيه
٤. از اين قسمت در مج ١١ به صورت حاشيه مستقل آورده شده است.
٥. مج ١٠، مج ١١: بالأمور: بأنّ الأمور
٦. مج ١٠، مج ١١: المنع المذكور

فأجابوا بجواز أن يكون صورها مر تسمةً في العقل الأوّل و هو مع تلك الصّور حـاضرٌ عنده. فلا يرد المنوع.

و فيه نظرٌ لأنّ عندهم العناية الأزليّة أي علمه بجميع المعلولات سابقة على إيجادها. و يلزم أن لا يكون علمه تعالى سابقاً بالذّات على إيجاده للعقل الأوّل. إذ ليس في مرتبة إيجاده موجودٌ سواه تعالى حتّى ترتسم صورته فيه. و لذلك ذهب الشّيخان أبـو نـصر و أبـوعلي بحصول الصّور العلميّة في ذاته تعالى.

[٢٠. نقد قول الشّارح: «أقول: إنّما ثبت كونه عقلاً ان لو ثبت كونه بالفعل...»]

أقول: فيه نظرٌ لأنّ كون العقل بالفعل من جميع الجهات و إن لم يقم عليه برهانٌ، إنّما هو عند الحكيم لا عند المصنّف و الشّيعة و المعتزلة. كيف و هو غير ممنوع عندهم؟ و أيضاً من البيّن أنّ ذلك المحلّ يجب أن يكون مقدّماً على جميع الممكنات الّتي عندهم من الحوادث كالنّفوس. فالمنع الثّاني ليس بشيءٍ و كذا المنع الثالث لما مرّ من أنّ [علم] الواجب تـعالى يتوقّف على ارتسام الجميع[١] في[٢] ذلك المحلّ و علمه تعالى قديم بلا شبهة.[٣]

[٢١. إشارةٌ إلى قول الشّارح: «ولي في تحقيق نفس‌الأمر كلامٌ بعيد الغور...»]

أقول: قال في *حاشية التّجريد* في مبحث «أنّ الذّهن إذا حكم على الأمور الخارجيّة بمثلها وجب التّطابق بين الحكم و الخارج في صحّته و إلّا فلا. و يكون صحته باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر، لا لما في الأذهان لإمكان تصوّر الكاذب»، حيث قال شارحه: «هاهنا إشكالٌ قويٌّ قد أشرنا فيما سبق. و هو أنّ ما في نفس الأمر يجب أن يكون مغايراً لما في الأذهان من النّسب الحكميّة. لأنّه يعتبر مطابقته لما في نفس الأمر ليعلم صحّته و بطلانه. و المطابِق يجب

١. بقيّة مج ١١: ... فيه أزلاً و أبداً لقدم علمه تعالى.
بقى أمران: الأوّل القول بقدم العقل الأوّل زماناً. و الثّاني: أن يكون الواجب تعالى عالماً قبل إيجاد العقل الأوّل. إذ لا ذات له قبل إيجاده كما أنّ في الرّتبة السّابقة على العلم ليس شيءٌ معلوماً له. و إن كان يمتنع انفكاك العلم عنه أزلاً و أبداً.
٢. مج ١١: الجميع في: بجميع؛ مج ١٠: في.
٣. مج ١٠: + حسين الأردبيلي.

أن يكون مغايراً للمطابَق. و معلومٌ أنّ ما لا يكون في الأذهان يكون في الخارج، لعدم الواسطة حتّى دفع هذا الإشكال و هي «أنّ المغايرة الاعتبارية كافيةٌ في المطابقة». فانّ النّسبة الحكميّة من حيث أنّها موجودةٌ في الذّهن، مطابقةٌ لنفسها من حيث أنّها موجودةٌ فيه بلا تعمّل و اختراع.

و الاعتبار الثّاني هو الوجود في نفس الأمر. لأنّ المنظور إليه في الاعتبار مطلق وجوده في حدّ ذاته، أعمّ من أن يكون في الخارج، أو في الذّهن على الوجه المذكور. إلّا أنّ أمراً آخر و هو عدم صلاحيّة الوجود الخارجي، اقتضى أن يكون ذلك الوجود له في الذّهن. و الكواذب ليس لها الوجود في نفسها. أي الوجود بلا تعمّل و اختراع أصلاً.»

و فيه بحث من وجوهٍ:

الأوّل: أن ما ذكره جارٍ في صحّة القضايا الخارجيّة لأنّ [نسبتها له أيضاً] حاصلةٌ في الذّهن بلا تعمّل و اختراع. فلا حاجة إلى أن يقال: صحّتها لمطابقتها للخارج، كما ذكره المصنّف في *التّجريد*؛ لا لأنفسها من حيث أنّها موجودة بلا تعمّل و اختراع.

الثّاني: إنّا نحكم قطعاً بصدق قولنا «زيدٌ قائمٌ»، بمجرّد علمنا بأنّه قائم في الخارج مع قطع النّظر عن وجودها في الذّهن بلا تعمّل. و كذا الحال في قولنا: «الإنسان كلّي».

الثّالث: إنّا إذا رأينا شبحاً من بعيد، هو إنسانٌ، فقد يحصل منه في الذّهن أنّه إنسانٌ. و قد يحصل منه فيه أنّه فرسٌ. و من البيّن أنّ حصول الثّاني كالأوّل في أنّه لا اختراع و لا تعمّل فيه من الذّهن. و أيضاً [تأمّل] في الصّوادق الحاصلة من الدّليل و الكواذب الحاصلة من الشبهة مع اعتقاد كونه صادقة. بل الاختراع و التّعمل في الكواذب الّتي يكون كذبها معلوماً عند العقل. فاتّباع الوجه الظّاهر كما بيّنّا من أنّ المطابق هو الموجود في الذّهن بصورته و المطابق هو الموجود بذاته، هو الأولى.[1]

و من اللّه المعونة في الآخرة و الأولىٰ

۱. نسخ مج ۱۰ و مج ۱۱ فاقد این حاشیه و جمله «و من الله... و الأولى» می‌باشند.

[٦]

شرح رسالة
إثبات العقل المجرّد

مولى محمد حنفي هروي (تبريزى)

بسم اللّه الرحمن الرحيم[1]

قال الحكيم الطّوسي ــ شكرالله سعيه ــ:

[المقدّمة الأولى]

اعلم أنّا لاشكّ في كون الأحكام اليقينيّة [٥٠] أي الأحكام الّتي كان العلم المتعلّق بـها يقينيّاً[2] لا أنّها أنفسها تكون يقينيّاً و مندرجةً تحته، ـو إنّما فسّرناه بذلك لنرتبط به قـوله: ـ **الّتي قد حكم بها** أي بتلك الأحكام **أذهاننا**. فالحكم أوّلاً بمعنى الوقوع أو اللّاوقوع، و ثانياً بمعنى الإيقاع أو الانتزاع.

و هو إمّا ضروريٌّ أو نظريٌّ. **مثلاً الحكم بأنّ الواحد نصف الإثنين**. هـذا مـثال الحكـم البديهيّ بالمعنى الثّاني. و منه يظهر مثال[3] الأوّل: **أو بأنّ قطر المربّع لا يساوي ضلعه**، مثالٌ للنّظري. و لا يخفى على من له أدنى[4] درايةٍ في علم الهندسة. **أو نحكم به** أي بذلك المذكور. و لو قال بدله: «بها»، أي بتلك الأحكام لكان أولى.

[نقل قول الدّواني في المقام]

قيل[٥١]: «هذا عطفٌ على قوله قد حكم بها أذهاننا، و المراد به ما نختصّ بالحكم به» و يؤيّده قوله: **ممّا لم يسبق إليه ذهنٌ أصلاً**؛ بيانٌ للموصول المذكور باعتبار صـلتيه مـعاً، أو

---

١. مج ١٣: + به نستعين؛ آس ٢: + و له الحمد أوّلاً و آخراً؛ مج ١٢: + و به الاستعانة في التّتميم
٢.آس ٢، مج ١٣: يقيناً ٣. مج ١٢: ~ مثال ٤. مر ٢: أوسط

باعتبار الثّانية فقط. سواءٌ كانت كلمة ــ من ــ للتّبيين أو للتّبعيض. و لا خفاء في أنّ حكماً لا يختصّ بذهنٍ أصلاً. اللّهمّ! إلّا أن يقال: المراد به هاهنا[1] ليس[2] هو المدرك مطلقاً كما هو مقتضى بحث الوجود الذّهني. تأمّل![3]

قال:[4] **بعد أن يكون يقيناً** لا حاجة إليه لكون الأحكام سابقاً موصوفةً باليقينيّة **مطابقاً لما في نفس الأمر** «خبرٌ لقوله كون الأحكام.»[۵۲] و هذا أولى ممّا وقع في بعض النّسخ «مطابقاً لما في نفس الأمر». يعني إنّا نعلم يقيناً كون الأحكام اليقينيّة الصّادرة عنّا مطابقة لما في نفس الأمر.

«و إنّما عطف قوله أو نحكم به على قوله قد حكم لدفع وهم من يتوهّم أنّ المطابقة لما في نفس الأمر عبارةٌ عن المطابقة لما في ذهنٍ من[5] الأذهان»[۵۳]. كذا قيل.[۵٤] و لا شكّ في أنّه لوا قتصر على ما ذكرناه في تحرير كلامه[6] لكان أنسب.

و لا شكّ أيضاً **في أنّ الأحكام**[۵۵] **الّتي يعتقدها الجهّال** جهلاً مركّباً أو الّذين لا يدركون الأشياء على ما هي عليه في أنفسها ـ سواءٌ كان اعتقادهم الفاسد جازماً أو لا ـ **بخلاف ذلك** أي غير مطابقة لما في نفس الأمر.

[المقدّمة الثّانية]

و نعلم يقيناً أنّ المطابقة لا يمكن أن تتصوّر إلّا بين الشّيئين المتغايرين بالشّخص لاقتضاء النّسبة تغاير المنتسبين.

[نقل إيراد الدّواني في المقام]

و فيه منعٌ مشهورٌ مستندٌ بأنّ التّغاير الاعتباري كافٍ فيها. فلا يلزم التّغاير الذّاتي،[7] فضلاً عن التّغاير بالشّخص و لا اعتبار لما يوهمه الألفاظ. و يؤيّده ما اشتهر في ألسنتهم من أنّ حقائق الأشياء لا تقتنص من الألفاظ و العبارات.[۵٦]

١. مج ١٢: هنا ٢. آس ٢، مج ١٣: ~ ليس ٣. آس ٢: ~ تأمّل
٤. آس ٢: ~ قال ٥. مج ١٢، مج ١٣: ~ (ذهنٍ من) ٦. مج ١٢: الكلام
٧. مر ٢: ~ الذّاتي

[تذنيبٌ]

و له نظائر كثيرةٌ في كلامهم. مثل أنّ لفظ الموجود يوهم كون الوجود زائداً على الماهية في الواجب أيضاً. و لفظ الإيقاع و الانتزاع يشعر بكون[1] الحكم فعلاً لا إدراكاً. و كذا لفظ الاتّصال يوهم كون الصّورة الجسمّية عرضاً لا جوهراً. و لا شئ منها بواقعٍ عندهم. إلى غير ذلك، كما لا يخفى على من له أدنى تتبّع في كلامهم.

و **متّحدين فيما يقع به المطابقة** تحقيقاً لمعنى المطابقة.[۵۷]

[نقل كلام الكيشي في المقام]

وقع في بعض الشروح:[۵۸] «الّذي هو معلومٌ قطعاً هو أنّ المتطابقين[2] متّحدان فيما وقع[3] به المطابقة و مختلفان بغير ما وقع به المطابقة. أمّا الحكم القطعي بوجوب كونهما متغايرين بالشّخص فهو ممتنع[4] محتاجٌ إلى البرهان.

و ظاهرٌ أنّه ليس كذلك لوجهين:

[الوجه الأوّل:]

الأوّل: أنّ العقل حاكمٌ بأنّ مفهومي الحدّ و المحدود متطابقان[5] و ليسا متشخّصين. أمّا أنّ المفهوم الحدّي[6] من المفهومات الكلّية فظاهرٌ. و أمّا أنّ مفهوم المحدود كذلك فلما اتّفقوا على أنّ الشّخص من حيث هو شخصٌ لا يحدّ و لا يبرهن عليه[7].

[الوجه الثّاني:]

و الثّاني: و هو[8] أنّ أحكامنا على امتناع[9] الممتنعات إذا كانت صادقةً[10] مطابقةً لما في نفس الأمر ـ و ليس للمتنع في نفس الأمر[11] وجودٌ[12] فضلاً عن كونه متشخّصاً، ـ فقد وجدت المطابقة بين مفهومين من غير تشخّص أحدهما قطعا. [۵۹]

---

۱. آس ۲، مج ۱۲: کون
۲. مج ۱۳: المطابقين
۳. همه نسخ: يقع؛ متن مطابق شرح کيشی است.
٤. همه نسخ: ممنوع؛ متن مطابق شرح کيشی است.
۵. آس ۲: مطابقان
٦. آس ۲: الحدّ
۷. همه نسخ: ~ و لا يبرهن عليه؛ متن مطابق شرح کيشی.
۸. همه نسخ: ~ و هو؛ متن مطابق شرح کيشی.
۹. همه نسخ: بامتناع؛ متن مطابق شرح کيشی.
۱۰. همه نسخ: + کانت؛ متن مطابق شرح کيشی.
۱۱. مر ۲: ~ (ليس للممتنع في نفس الأمر)
۱۲. همه نسخ: + في نفس الأمر؛ متن مطابق شرح کيشی.

[دخلٌ و دفع]

فإن قيل: لا نسلّم أنّ الممتنع غير موجود في نفس الأمر، بل هو موجودٌ فيها؛ فإنّ[1] نفس الأمر هو[2] الموجود في الجوهر المجرّد المسمّى بعقل الكلّ؛

قلت: «هذه المقدّمة ذكرت لإثبات هذا المطلوب، فلوأثبتت[٦٠] به كان مصادرةً على المطلوب الأوّل.[3] و أيضاً اتّفاق العقلاء على أنّ الممتنعات ليست ثابتةً في نفس الأمر يدلّ على بداهة تصوّر ما في نفس الأمر. و القول بأنّ ما في نفس الأمر المراد به هو الموجود في الجوهر المجرّد يقتضي كون تصوّر ما في نفس الأمر من التصوّرات النّظريّة. فإنّ إثبات الجوهر المجرّد من النّظريّات و تصوّر الموجود في الجوهر المجرّد فرعٌ على إثبات الجوهر المجرّد و التصوّر[4] الموقوف على النّظري أولى بأن يكون نظريّاً.[٦١]

و الحاصل: أنّ تصوّر ما في نفس الأمر بديهيٌّ و تصوّر ما[5] في الجوهر المجرّد ليس بديهيّاً. فليس ما في نفس الأمر هو الحاصل في الجوهر المجرّد. و هذا الوجه يصلح لإبطال أصل الدّعوي و هي أنّ المراد بقول العلماء ما في نفس الأمر، هو الصّورة الحالّة[6] في ذات المجرّد.»[٦٢]

[نقد كلام الكيشي]

و فيه بحثٌ لأنّه حمل الشّخص على معناه المقابل للكلّي كما هو المتبادر. و الظّاهر أنّ المراد به معنى الذّات و أنّه ملائم للمقام و إن كان لا يخلو عن بعدٍ. و المقصود أنّ المطابقة بين شيئين تقتضي التّغاير الذّاتي بينهما؛ فحينئذٍ[7] لا يتّجه عليه إلّا ما ذكرناه أوّلاً.

أيضاً كلامه على تقدير تمامه يفيد أنّ تصوّر ما في نفس الأمر بهذا الوجه و هو الواقع و نفس الأمر و المطابق بديهيٌّ. و أمّا تصوّره بخصوصيّة كونه عقلاً و محلّاً لارتسام صور الكائنات، فإنّما هو بعد دلالة البرهان على أنّ المتصوّر بهذا الوجه هو العقل المتّصف بتلك

---

١. همه نسخ: + الموجود في؛ متن مطابق شرح كيشى.
٢. مج ١٢، مر ٢: ــ (موجودٌ فيها فإنّ الموجود في نفس الأمر هو)
٣. همه نسخ: ــ الأوّل؛ متن مطابق شرح كيشى.   ٤. مر ٢، مج ١٢: التّصوّرات
٥. همه نسخ: الموجود؛ متن مطابق شرح كيشى.   ٦. مج ١٢: الحاصلة   ٧. آس ٢: محالٌ

الصّفات كما في إثبات النّفس و الزّمان و غيرهما من المطالب الحكميّة. فلا يلزم منه بطلان أصل دعواه.

و لا يخفى أنّ ما ذكره مثل أن يقال: «كون المشار إليه بـ«أنا»[1] جوهراً مجرّداً باطلٌ. لأنّ كلّ واحدٍ من العقلاء يشير إليه بـ«أنا» مع أنّه لم يتصوّر الجوهر أصلاً. بل مع أنّه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلّمين. أو يقال كون الزّمان مقدار حركة الفلك باطلٌ. لأنّ كلّ واحدٍ يقسّم الزّمان إلى أجزائه مع عدم تصوّرهم مقدار حركة الفلك إلى غير ذلك من النّظائر الّتي لا يخفى شناعتها على من ذاق الحكمة و وقع مثل ذلك السّهو في مواضع كثيرة من كلامهم و ستطّلع عليه في كلام المصنّف و غيره.

[المقدّمة الثّالثة]

و لا نشكّ في أنّ الصّنفين المذكورين من الأحكام متشاركان في الثّبوت الذّهني.

[نقل كلام الدّواني في المقام و نقده]

لكون كلٍّ منهما حاصلاً و ثابتاً في ذهن معتقده. كذا قيل؛[٦٣] و فيه: أنّ كون كلّ معلومٍ حاصلاً في ذهن العالم به ممنوع. و لا يدلّ بحث الوجود الذّهني عليه كما لا يخفى على الفطن.

[المقدّمة الرّابعة]

فإذن يجب أن يكون للصّنف الأوّل منهما دون الثّاني ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا تعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا و بينه. و هو الّذي يعبّر عنه بما في نفس الأمر، و هذا أولى ممّا وقع في بعض النّسخ «بنفس الأمر».

[تنبيهٌ]

و لا خفاءَ في أنّ الصّنفين للحكم بمعنى الوقوع و اللّاوقوع، لا بمعنى الإيقاع و الانتزاع كما نبّهناك عليه.

---

١. آس ٢: أنّ ما

[وهمٌ و دفعٌ]

فلا يتّجه عليه ما توهّم من أنّ ظاهر عبارته يقتضي أن يكون للصّنف الأوّل من الأحكام و هو العلم، ثبوتٌ خارج الذّهن. و نفس العلم لا يثبت خارج الذّهن قطعاً.

نعم يرد عليه أنّه لا يلزم من اشتراك الصّنفين في كونهما موجودين في الذّهن و اختلافهما بالمطابقة و اللّامطابقة، أن يكون للأوّل منهما ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا كما ذهب إليه.[٦٤] لِمَ لا يكفى[1] أن يكون أمرٌ يصحّ الحكاية عنه و يكون مصداقاً لها ثابتاً في حدّ ذاته، سواءٌ كان في الخارج أولا؟ و في عدم مطابقة الصّنف الثّاني انتفاء الأمر المذكور[2] و سيجيء ما يجديك نفعاً في هذا المقام.

[المقدّمة الخامسة]

إذا عرفت هذا، **فنقول: ذلك الثّابت الخارج** عن أذهاننا **إمّا أن يكون قائماً بـنفسه** أي لا يكون حالّاً في غيره **أو متمثّلاً في غيره**. أي حالّاً فيه.

[نقل كلام الكيشي في المقام]

وقع في بعض الشّروح:[٦٥] «أنّ هذا التّقسيم غير حاصرٍ لاحتمال كون بعض ذلك الثّابت قائماً بنفسه و بعضه متمثّلاً في غيره. و هذا هو الحّق لأنّ الثّوابت خارج الذّهن، لمّا انقسمت إلى قائم بنفسه و متمثّلٍ في غيره، انقسم العلم بها أيضاً إلى قسمين:

١. قسمٌ يتعلّق بالقائم بنفسه،

٢. و قسمٌ يتعلّق بالمتمثّل في غيره.»[٦٦]

[ردّ كلام الكيشي]

و فيه بحثٌ لأنّ ما ذكره لا يدلّ على اختلال التّقسيم و ذلك ظاهرٌ لمن له فطرةٌ سليمة.

و القائم بنفسه يكون إمّا ذا وضعٍ[٦٧] أي قابلاً للإشارة الحسّية بأنّه هنا أو هناك، **أو غير ذي وضع.**

---

١. آس ٢: لأنّه يكفي ٢. آس ٢: انتفاءُ لأمر

و الكلام في هذا التّقسيم كالكلام فيما سبق في السّؤال و الجواب.[٦٨]

[إيراد إشكالٍ]

و اعلم أنّ الحكم سواءٌ كان بمعنى الوقوع و اللّاوقوع، أو بمعنى الإيقاع و الانتزاع، لا وجه لكونه ثابتاً خارجاً عن أذهاننا قائماً بنفسه ذا وضعٍ. و الأولى ترك أمثال تلك الاحتمالات، سيّما في الرّسائل و المختصرات لظهور بطلانها. إلّا أن يقال: إنّ للحكم متعلّقاً ثابتاً خارجاً عن أذهاننا، و الاحتمالات المذكورة إنّما هي فيه، لا في الحكم نفسه كما هو ظاهر العبارة فلا يرد حينئذٍ ماسبق. لكن فيه خللٌ من وجهٍ آخر سنذكره.

[إحالة الصّورة الأولى]

و الأوّل محالٌ.

[الوجه الأوّل المشتمل على دليلين]

أمّا أوّلاً فلأنّ تلك الأحكام غير متعلّقةٍ بجهةٍ معيّنةٍ من جهات العالم و لا بزمانٍ معيّنٍ من الأزمنة. و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ بهما. فلا شيء من تلك الأحكام بذي وضع.

[إيراد كلام الكيشي في المقام]

هذا إشارةٌ[٦٩] إلى دليلين على أنّ متعلّق الأحكام اليقينيّة الثّابت في الخارج لا يجوز أن يكون قائماً بنفسه ذا وضع. وعدّهما وجهاً واحداً لزيادة قربهما.

[الدّليل الأوّل:]

تقرير الأوّل:

إنّ متعلّق تلك الأحكام ليس بمتعلّق بجهةٍ معيّنةٍ[١] من جهات العالم.

و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ بها.

فلا شيء من متعلّق الأحكام بذي وضع.

١. مر ٢: ~ معيّنة.

هذا شكلٌ ثانٍ، كبراه ظاهرةٌ. لأنّ كلّ ذي وضعٍ أي قابلٍ للإشارة الحسّيّة لابّد أن يكون في جهةٍ من جهات العالم.

[نقد الدّليل الأوّل]

و أمّا الصّغري فممنوعةٌ. لِمَ لا يجوز أن يكون متعلّق الأحكام ـ سواءٌ كانت بمعنى الوقوع و اللّاوقوع أو بمعنى الإيقاع و الانتزاع، ـ متعلّقاً بجهةٍ معيّنةٍ من جهات العالم؟ بل نقول: متعلّق بعض الأحكام اليقينيّة في جهةٍ من جهات العالم. [۷۰]

[الدّليل الثّاني:]

و تقرير الثّاني:

أنّ متعلّق الأحكام اليقينيّة ليس بمتعلّقٍ بزمانٍ معيّنٍ من الأزمنة.

و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ به.

فلا شيء من متعلّق الأحكام بذي وضعٍ.

[نقد الدّليل الثّاني]

و هاهنا أيضاً الصّغرى ممنوعة لا يخفى سند المنع على ذي فطنةٍ قويمة.

هذا على تقدير بناء الكلام المذكور على متعلّق الأحكام لا على الأحكام أنفسها و لا يخفى حقيقة الحال إذا بني الكلام على الأحكام أنفسها. تأمّل!

[دخلٌ و دفعٌ من المصنّف]

لا يقال: إنّها أي الأحكام **تطابق ذوات الأوضاع لا من حيث هي** أي ذوات الأوضاع **ذوات الأوضاع، بل من حيث هي معقولات** أي من حيث أنّ ذوات الأوضاع إذا حصلت في العقل كانت هي نفسها.

[إيراد نقد الكيشي في المقام]

هذا السّؤال ليس بمتوجّه[۷۱] على ما سبق، بناءً على ما قرّرناه؛ بل إنّما يتّجه عليه إذا قيل معناه: أنّ متعلّق الأحكام اليقينيّة الثّابت في الخارج لا يجوز أن يكون قائماً بنفسه ذا

وضع. لأنّ تلك الأحكام أنفسها غير متعلّقةٍ بجهةٍ معيّنةٍ و لا بزمانٍ معيّن و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ بهما، فلا تكون ذوات أوضاع، فلا تكون مطابقةً لما له وضعٌ لامتناع المطابقة بين ما لا يختصّ بمكانٍ و زمانٍ و بين ما يختصّ بهما.[1]

[إيراد إشكالٍ آخر]

و أنت تعلم أنّ الصّغرى على هذا التّقدير أيضاً محلّ بحثٍ في الدّليل الثّاني لكون بعض الأحكام متعلّقاً بزمانٍ معيّنٍ كما لا يخفى.

ثمّ إنّها لا تقارن الأوضاع من حيثيّةٍ أخرى، أي من حيث أنّها معقولات.[2] و الأولىٰ أن يقال: ثمّ إنّها[3] تقارن الأوضاع من حيثيّةٍ أخرىٰ أي من حيث أنّها موجودةٌ في الخارج[4]... الى آخره ــ كما في بعض النّسخ ــ **كما يقال في الصّور المرتسمة في الأذهان الجزئية: إنّها كلّيةٌ باعتبارٍ** هو اعتبار التّجريد عن التّشخّصات[5] الذّهنيّة، و **جزئيّةٌ باعتبارٍ آخر**، هو اعتبار أخذها مع[6] التّشخّصات الذّهنيّة؛ **لأنّا نقول: الصّور الخارجيّة المطابق بها** ـ بفتح الباء ـ **إذا كانت كذلك، كانت قائمةً بغيرها** بل متمثّلةً في غيرها. **و في هذا الفرض كانت قائمةً بنفسها. هذا خلفٌ** لكونه خلاف المقدّر فيه.

إنّه[7] لمانعٍ أن يقول: «لا نسلّم أنّ الصّور الخارجيّة المطابقة إذا كانت كذلك، كانت قائمةً بغيرها في الوجود الخارج عن أذهاننا و كونها قائمةً بغيرها في الوجود في أذهاننا ليس خلاف المفروض.

و أيضاً إنّ ما ذكره المصنّف كلامٌ على السّند الأخصّ.

[نقل كلام الدّواني في المقام]

و يؤيّده ما قيل:[8] «لا ينحصر تغاير الاعتبارين اللّذين بهما يتحقّق الوضعيّة و التجرّد عن

---

١. مر ٢، مج ١٣: (يختصّ بمكانٍ... يختصّ بهما): (تكون ذا وضعٍ و بين ماله وضع)
٢. مج ١٢، آس ٢: (أي من حيث الثبوت في الخارج عن الذهن)
٣. مج ١٢: ــ إنّها
٤. آس ٢، مج ١٣: ــ (من حيثيةٍ أخرى... موجودةٌ في الخارج)
٥. مج ١٢، مر ٢، آس ٢: المشخصات
٦. مج ١٢، آس ٢: ــ (أخذها مع)
٧. مج ١٢، آس ٢: إنّ
٨. شرح دوانى، آغاز مطلب: و لقائلٍ أن يقول: ...

الوضع في اعتبار المحلّ و عدم اعتباره. بل يمكن أن يكون لتلك الأمور ثبوتٌ آخر و هي ذات وضعٍ بحسب ذلك الثّبوت.

ثمّ إنّ الأحكام الذّهنيّة مطابقتها بمعنى أنّها [إذا حصلت في الخارج كانت هي و][1] إذا حصلت تلك الخارجّيات في العقل، كانت هي كما أشرنا إليه أوّلاً. فما لم يبطل ذلك الاحتمال،[2] لا يتّم الدّليل. و التّشبيه بالصّور الذّهنيّة في مطلق تغاير الاعتبارين اللّذين لأجلهما يتحقّق الحكمان المختلفان. و ليس الغرض التّشبيه من كلّ وجهٍ ليتوجّه الجواب المذكور.[۷۲]»

و لا تلتفت إلى ما وقع في بعض الشّروح[۷۳] من أنّه: «لو جعل هذا الجواب بياناً لعدم إيراد هذا السّؤال لكان[3] أولى».

[الوجه الثّاني:]

و أمّا ثانياً: فلأنّ العلم بالمطابقة لا يحصل إلّا بعد الشّعور بالمتطابقين. و نحن لا نشكّ في المطابقة مع الجهل بذلك الشّيئ من حيث كونه ذا وضعٍ.

[إشارةٌ إلى كلام الدّواني في المقام]

فيه بحثٌ[۷٤] لأنّه لو تمّ، لدلّ على نقيض هذا المدّعى أيضاً. «لأنّا[۷٥] لا نشكّ في المطابقة مع الجهل بذلك الشّيئ من حيث هو غير ذي وضعٍ و إلّا لم يحتج في إثبات تجرّده إلى البرهان[4].» [۷٦]

[نقل كلام الكيشي في المقام]

بل نقول: لو[۷۷] تمّ، لبطل أصل دعواه أيضاً[۷۸] بأن يقال: «لا يجوز أن يكون الصّور المطابقة بها[5] الصّور العقليّة في نفس الأمر، صوراً متمثّلةً في ذاتٍ مجرّدةٍ من[6] المادّة شأنها

---

١. متن مطابق شرح دوانى است.
٢. همه نسخ: ~ الاحتمال، متن مطابق شرح دوانى است.
٣. همه نسخ: كان، متن مطابق شرح كيشى است
٤. همه نسخ: إلى البرهان: بالبرهان؛ متن مطابق شرح دوانى است.
٥. همه نسخ: لها؛ متن مطابق شرح كيشى است.
٦. همه نسخ: عن؛ متن مطابق شرح كيشى است.

كيت و كيت؟ فإنّ العلم بالمطابقة لا يحصل إلّا بعد الشّعور بالمتطابقين. فلو كانت الصّور الثّابتة في نفس الأمر متمثّلةً في ذاتٍ مجرّدةٍ عن المادّة شأنها كيت و كيت، لوجب الشّعور بكونها متمثّلةً في ذاتٍ مجرّدةٍ عن المادّة [موصوفة بما ذكر][1] عند الشّعور بالمطابقة و التّالي باطلٌ فالمقدّم مثلهُ.»[۷۹]

و يلزم بمثل ذلك بطلان كثيرٍ من قواعد الحكمة و غيرها. و لا يخفى شناعته على من له أدنى فطانةٍ و قد سبق التّنبيه على مثل ذلك فتذكّر!

و أيضاً إنّ العلم بالمطابقة لا يحصل إلّا بعد الشّعور بالمتطابقين من حيث أنّهما متطابقان، لا من جميع الحيثيّات. و لا نسلّم أنّ[2] الصّور العقليّة يجب مطابقتها لذوات الأوضاع من حيث هي ذوات الأوضاع، ليجب الشّعور بالأوضاع عند العلم بالمطابقة.[۸۰]

على أنّ بعض الحيثيّات الّتي لها[3] دخلٌ في المطابقة في نفس الأمر، لا[4] يجب الشّعور بها[5] عند العلم بالمطابقة؛ إذ الأسباب للشّىء في تحقّقه في‌الواقع لا يجب أن يتوقّف عليها العلم بذلك الشّئ. و إنّه ظاهر.

و بالجملة أنّ هذا الكلام في غاية الاختلال. و العجب أنّه كيف وقع من المصنّف مع كونه علماً في التّحقيق و نهايةً في التّدقيق كما هو المشهور.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ الّذي في أذهاننا من تلك الأحكام إنّماندركه بعقولنا لكونها أحكاماً كلّيةً أو لأنّ الحاكم هو العقل. **و أمّا ذوات الأوضاع فلاندركها إلّا بالحواسّ** الظّاهرة **أو ما يجري مجرى الحواسّ** من الباطنة.

و يمكن التّقييد بعكس ذلك. و لو لم يذكر قوله أو ما يجري مجرى الحواسّ لكان أخصر و أظهر. **و المطابقة بين المعقولات و المحسوسات من جهة ما هي محسوسات، محالٌ.**

[نقل كلام الدّواني في المقام]

و فيه أيضاً بحثٌ ظاهرٌ و هو: إنّه لِمَ لا يجوز أن يكون المطابقة لا من حيث هي محسوسات؟[۸۱] و قد سبق ما يجديك نفعاً في هذا المقام فلا تغفل!

---

۱. شرح کیشی: موصوفة بما ذكره؛ شأنها كيت و كيت.
۲. مج ۱۲: كون
۳. آس ۲: لا
٤. مر ۲: ~ لا
٥. مر ۲: ~ بها

[إحالة الصّورة الثّانية]

و الثّاني و هو أن يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضعٍ. و هو أيضاً محالٌ لأنّه قولٌ بالمثل الأفلاطونيّة.[1]

[إيراد إشكالٍ]

فيه: إنّا لا نسلّم أنّه قولٌ بالمُثُل الأفلاطونيّة؛ مستنداً بـ«أنّ المُثُل الأفلاطونيّة عند كثيرٍ من المحقّقين ليست بصورٍ مجّردةٍ[2] عن موادّها قائمةً بأنفسها.[3] بل هي الصّور العقليّة الحاصلة للمبادئ المجرّدة المسماة بالعقول بها تعقّل الأشياء».[4]

[إشارةٌ إلى كلام الفارابي في المُثُل الأفلاطونية]

و قد صرّح[۸۲] به الحكيم[5] أبو نصر الفارابي في كتابه المسمّى *بالجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون و أرسطو*؛ إلّا أنّه خصّص التّمثّل[6] بعلم المبدأ الأوّل.»[۸۳]

[إشارةٌ إلى قول صاحب الإشراق]

و قال صاحب *الإشراق* و غيره: «إنّه إشارةٌ إلى ما عليه الحكماء المتألّهون من أنّ لكلّ نوعٍ من الأفلاك و الكواكب و البسائط العنصريّة و مركّباتها، جوهراً من عالم العقول، يدبّر أمره حتّى أنّ الّذي لنوع النّار، هو الّذي يحفظها و ينوّرها و يجذب الدّهن و الشّمع إليها. و يسمّونه ربّ النّوع. و يعبّر عنه في لسان الشّرع بملك الجبال و ملك البحار و ملك الأمطار[7] و نحو ذلك».

و قالوا في بحث المهيّة: «إنّه إشارةٌ إلى وجود المهيّة المجرّدة. فإنّه يوجد من كلّ نوعٍ، فرد مجّرد عن جميع العوارض أزلّي أبديّ لا يتطرّق إليه فسادٌ أصلاً، قابلٌ للمتقابلات».[۸٤]

۱. آس ۲: + و
۲. همه نسخ: صوراً مجردةً؛ متن مطابق شرح كيشى.
۳. همه نسخ: بنفسها؛ متن مطابق شرح كيشى.
٤. همه نسخ: ~ بها تعقل الأشياء، متن مطابق شرح كيشى.
٥. شرح كيشى: (به الحكيم): بهذا أفضل المتأخّرين.
٦. همه نسخ: ~ التّمثل
۷. مج ۱۲، مج ۱۳، مر ۲: ~ (و ملك الأمطار)

[إيراد كلام الدّواني في المقام]

و لا شكّ أن القول بكون تلك الأحكام مطابقةً لأمورٍ ثابتةٍ بنحوٍ آخر من الثّبوت قائمة بنفسها في ذلك النّحو من الثّبوت، ليس قولاً بالمُثُل الأفلاطونيّة[۸٥] بتلك التّفاسير الثّلثة المنقولة آنفاً.

ثمّ نقول:[۸٦] إنّه ليس ببديهيّ الاستحالة و لا مبرهناً، سواءٌ سمّيت بالمثل الأفلاطونيّة أوْلا.

و البرهان الدّالّ[۱] على امتناع المُثُل الأفلاطونيّة لا يدلّ على امتناع هذا المعنى. بل إنّما يدلّ على أنّ المهيّة المجرّدة غير موجودةٍ في الخارج كما حقّق في موضعه.

و إن أراد بالمثل الأفلاطونيّة عالم المثال، فهو[۲] خلاف المصطلح» كما قيل.[۳][۸۷]

«و مع هذا لا نسلّم استحالته إلى أن يقوم عليه الدّليل. و لم يبرهن عليه أرسطاطاليس إلّا أن قال: «إنّه يلزم أن يكون في الخارج أفلاكٌ سوى هذه الأفلاك و عناصر سوى هذه العناصر و حركاتٌ و سكوناتٌ إلى غير ذلك. و هذا كما لا يخفي محض استبعاد». كذا قيل. [۸۸]

و ظهر من تفصيل[٤] كلام القوم في هذا المقام حقيقة الحال في هذا المرام.

و أمّا إن كان ذلك الثّابت **الخارج** عن أذهاننا **المطابق** به أي لما في أذهاننا **متمثّلاً في غيره،** **فينقسم** هذا المتمثّل في غيره **أيضاً إلى قسمين. و ذلك لأنّ ذلك الغير إمّا أن يكون ذا وضعٍ أو غير ذي وضعٍ.**

[إحالة الصّورة الثّالثة]

فإن كان ذلك الغير ذا وضعٍ بالذّات، **كان المتمثّل فيه مثله** أي ذا وضعٍ[٥] و إن كان بالتّبع،[٦] **و عاد المحال المذكور.**

هذا إشارةٌ إلى ما ذكره في القسم الأوّل من الشّقّ الأوّل. و هو أن يكون ذلك الثّابت الخارج

۱. مج ۱۲، مج ۱۳: ~ الدّالّ
۲. همه نسخ: فإنّه؛ متن مطابق شرح دوانی.
۳. مج ۱۳، آس ۲: ~ (كما قيل)
٤. مر ۲: تفسير
٥. آس ۲: ~ (بالذات كان المتمثل فيه... ذا وضعٍ)
٦. مر ۲، مج ۱۲، مج ۱۳: ~ (كان المتمثل فيه مثله)

قائماً بنفسه ذا وضعٍ و ذلك هو المحالات الثّلث الّتي بيّنها في الأدلّة الثّلثة على بطلان هذا القسم. و كان منشأ تلك المحالات هو كونه ذا وضع. فتحقّقت فيما نحن فيه أيضاً.

[إيراد كلام الدّواني في المقام]

و أنت خبيرٌ[٨٩] بما في كلٍّ من تلك الأدّلة من الضّعف. و مع ذلك يتّجه عليه أنّه دفع هناك الإيراد المصدّر بـ«لا يقال» بأنّه يلزم أن يكون قائماً بمحلٍّ. و كلامنا على[١] فرض عدم قيامه بمحلٍّ.[٩٠]

و لا شكّ أنّه لا[٢] يصحّ[٣] مثله على تقدير الحلول كما لا يخفى.[٩١] فلا يتمشّي ذلك الكلام في هذا المقام.

[إشارةٌ إلى كلام الكيشي في المقام]

و أيضاً إنّ ذلك الخارج المطابق له ليس بذات وضعٍ في ذاته و إنّما صار كذلك بسبب محلّه. فلِمَ لا يجوز أن يطابق الحكم اليقيني لنفس ذلك الخارج من حيث هوهو لا من حيث كونه حالاًّ في محلٍّ ذي وضع [٩٢]؟

[إيراد كلام الكيشي]

و هذا مثل ما قيل:[٩٣] إنّ الصّور المجرّدة عن المشخّصات الخارجيّة الحالّة في العقل تطابق كلّ واحدٍ من الأشخاص الخارجيّة من حيث مفهوماتها المطلقة و يحمل عليه. فيقال: هو هي، كقولنا: «زيدٌ هو إنسان» و لا يطابقه من حيث هي حالّةٌ في محلّ. فإنّها من تلك الحيثيّة تكون صورةً شخصيّةً في ذاتٍ شخصيّةٍ[٤] مجرّدةٍ عن الموادّ. فيمتنع حملها من تلك الحيثيّة على شيءٍ من الأشخاص الخارجيّة مجرّدة. فإنّه يكذب قولنا مثلاً:[٥] «زيدٌ هو الإنسان الحالّ في ذاتٍ مجرّدةٍ عن الموادّ الجسميّة».

و بعض ماسبق نافعٌ في هذا المقام فتذكّر!

---

١. آس ٢، مر ٢: + ما
٢. مج ١٢: ~ لا
٣. مر ٢: يصلح
٤. همه نسخ: ~ في ذاتٍ شخصيّة؛ متن مطابق شرح كيشى.
٥. مج ١٣، مر ٢: ~ مثلاً

[صحّة الصّورة الرّابعة]

فبقي القسم الأخير و هو أن يكون متمثّلاً في شيءٍ غير ذي وضع.

[المقدّمة السّادسة]

ثمّ نقول: ذلك المتمثّل فيه لا يمكن أن يكون بالقوّة و إن كان بعض ما في الأذهان بالقوّة و ذلك لامتناع المطابقة بالفعل بين ما هو بالفعل أو يمكن أن يصير وقتاً ما بالفعل و بين ما هو بالقّوة.

فيه بحثٌ ظاهرٌ و هو أنّه لا وجه لامتناع المطابقة بين ما يمكن أن يصير وقتاً ما بالفعل و بين ما هو بالقوّة.

[إيراد كلام الدّواني في المقام]

بل نقول:[۹٤] «لِمَ لا يجوز أن يكون حدوثها في محلّها مقارناً لحدوثها في الأذهان أو مقدّماً عليه؟ إذ الواجب حصول المطابق به حال حصولها، لا حصولها دائماً. لا بدّ لنفي هذا الاحتمال من دليل».

[إيراد كلام الكيشي في المقام]

و بعبارةٍ أخرى[۹٥]:

«لِمَ لا يجوز أن يكون الصّور المطابَق بها كلّها بالقوّة و يجب وقوعها عند وقوع تلك[۱] الأحكام الذّهنيّة فيتساوق حصول كلّ واحدٍ من الأحكام الذّهنيّة و حصول ما يطابقه من الصّور الخارجيّة فيتحقّق المطابقة من غير تقدّم الصّور[۲] الخارجيّة على الذّهنيّة. لا بدّ لنفي هذا الاحتمال من دليل.»

[المقدّمة السّابعة]

و أيضاً لا يمكن أن يزول أو يتغيّر أو يخرج إلي الفعل بعد ما كان بالقوّة و لا في وقتٍ من

۱. همه نسخ: ~ تلك، متن مطابق شرح كيشى.　۲. همه نسخ: ~الصّور؛ متن مطابق شرح كيشى.

الأوقات. لأنّ الأحكام المذكورة واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّر و استحالةٍ[٩٦] و من غير تقييدٍ بوقتٍ و زمانٍ و مكانٍ.

هذا دليلٌ[٩٧] على وجوب كون[١] ذلك المتمثّل أزليّاً أبديّاً عارياً عن التّغيّر و التّبدّل.

و تحريره: إنّ الأحكام المذكورة واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّرٍ و تبدّلٍ و يمتنع المطابقة بين الأمور الواجبة الثّبوت أزلاً و أبداً[٢] و بين الأمور الممكنة الزّوال و التّغيّر، أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوّة.

فيه بحثٌ لأنّ كون جميع الأحكام اليقينيّة واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّر و تبدّلٍ ممنوعٌ؛ لجواز كون بعضها ممكنة الثّبوت[٣] لا[٤] واجبة الثبوت[٥] و بعضها متغيّراً و متبدّلاً. و لو سلّم، فلا نسلّم امتناع المطابقة بين الأمور الواجبة الثّبوت الغير المتبدّلة و بين الأمور الغير الواجبة الثّبوت المتبدّلة و لابدّ لنفيه من دليلٍ و قد سبق ما يجديك في تحقيق هذا المقام نفعاً[٦] فلا تغفل!

ثمّ اعلم أنّ كلام المصنّف مع ما يتّجه عليه من المنوع يشتمل على تطويلٍ و إطنابٍ بلا فائدة يعتدّبها. بل على ما هو مستدركٌ و مستغنٍ عنه في الشّأن.

و الإنصاف أنّ كلامه هاهنا[٧] مختلٌّ من حيث المعنى و اللّفظ كما لا يخفى على من له فطرةٌ سليمة و فطنةٌ قويمة.

فواجبٌ أن يكون محلّها كذلك و إلّا فأمكن ثبوت الحالّ بدون المحلّ.

هذا إشارةٌ إلى كون المحلّ الّذي هو شيءٌ غير ذي وضع كذلك، أي ليس بكائنٍ بالقوّة و لا يمكن أن يزول أو يتغيّر أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوّة.

[إيراد كلام الدّواني في المقام]

و تقرير الدّليل عليه: «إنّ الأحكام اليقينيّة مثل[٨] أنّ الواحد نصف الإثنين و قطر المربّع لا

١. مر ٢: ~كون
٢. مر ٢: ~(من غير تغيّر و تبدّل... أزلاً و أبداً)
٣. مر ٢، مج ١٢: + أزلاً و ابداً
٤. مر ٢، مج ١٢: ~لا
٥. مج ١٣: + أزلاً و أبداً
٦. مر ٢، مج ١٣: ~نفعاً
٧. مج ١٢: هنا
٨. همه نسخ: من؛ متن مطابق شرح دوانی است.

يساوي ضلعه، ضروريّة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تقييدٍ بوقتٍ و مكانٍ فلابدّ لها من مطابقٍ كذلك. ضرورة أن الحكم فيها على ثبوت محمولها لموضوعها ثبوتاً دائماً ضروريّاً و لمّا كانت صادقة، وجب أن يكون مضمونها ثابتاً كذلك، فيكون محلّها أيضاً[1] كذلك. ضرورة استلزام ثبوت الحالّ، ثبوت المحلّ.»[۹۸]

أنت خبيرٌ بأنّه مع كونه مبنيّاً على المقدّمات السّابقة[2] الّتي عرفت حالها، إنّما يتمّ إذا لم يكف في ثبوت الحالّ ثبوت[3] محلّ لا بعينه[4] بل لا بدّله من محلٍّ معيّنٍ إن تمّ، تمّ و إلّا فلا.

[النّتيجة:]

فإذن ثبت وجود موجود قائم بنفسه في الخارج غير ذي وضعٍ مشتملٍ بالفعل على جميع المعقولات الّتي يمكن أن يخرج إلى الفعل. بحيث يستحيل عليه و عليها التّغيّر و الاستحالة و التجدّد و الزّوال.[۹۹] و يكون هو و هي بهذه الصّفات أزلاً و أبداً.

يتّجه عليه مع ما سمعت من المنوع في المقدّمات السّابقة، أنّه لا يلزم ممّا سبق ارتسام جميع المعقولات في محلٍّ واحدٍ إذ يجوز أن يكون بعضٌ منها مرتسماً في محلٍّ و بعضٌ آخر منها مرتسماً[5] في محلٍّ آخر و هكذا. و[6] لابدّ لنفي هذا الاحتمال من دليل[7]. و استبان منه أنّ المقدّمات السّابقة على تقدير صحّتها لا يستلزم ما فرّعه عليه.

[عدم جواز كون ذلك الموجود واجب الوجود]

و إذا ثبت ذلك فنقول: لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أوّل الأوائل أعني واجب الوجود لذاته عزّت أسماؤه. و ذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة الّتي لا نهاية لها بالفعل و أوّل الأوائل يمتنع أن يكون فيه كثرةٌ، و أن يكون مبدأً أوّلاً لكثرة، و أن يكون محلّاً قابلاً لكثرةٍ يتمثّل فيه.

فإذن ثبت وجود موجودٍ غير الواجب الأوّل تعالى و تقدّس بهذه الصّفة و لنسمّه بعقل الكلّ.

---

۱. مج ۱۳: + ثابتاً ۲. آس ۲، مج ۱۲: السّالفة ۳. مج ۱۳: ~ بثبوت
٤. آس ۲، مج ۱۲: ~ لا بعينه ٥. مج ۱۳: ~ مرتسماً
٦. مج ۱۳: ~ و ۷. مج ۱۳، مر ۲: ~ من دليل

لمّا ثبت عنده موجودٌ قائمٌ بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتمل بالفعل على جميع المعقولات بتلك المقدّمات الّتي عرفت حالها، أراد أن يبيّن أنّه ليس هو أوّل الأوائل، أعني الواجب لذاته.

[إيراد كلام الكيشي في المقام]

و أشار في بيانه إلى وجوهٍ ثلثة:

الأوّل: إنّ ذلك الموجود يجب أن يشتمل بالفعل على كثرةٍ غير متناهية. و واجب الوجود يمتنع أن يكون فيه كثرةٌ فضلاً عن أن يكون غير متناهية.

و الثّانی: أنّه يجب أن يكون علّةً لوجود تلك الكثرة بذاتها فيكون مبدأً أوّلاً لها. و الواجب يمتنع أن يكون مبدأً أوّلاً لها.[۱]

و الثّالث: أنّه محلّ و قابل لتلك الكثرة و واجب الوجود يمتنع أن يكون كذلك.[۲] [۱۰۰]

[إيراد إشكالٍ من الكيشي]

و اورد[۱۰۱] عليه: أنّه إن أراد بقوله في الوجه الأوّل، «إنّ ذلك الموجود يجب أن يشتمل بالفعل على كثرةٍ غير متناهية»، إنّ تلك الكثرة جزءٌ له، فمنعه ظاهر.

و إن أراد أنّه محلٌّ لها، فيكون هذا الوجه بعينه هو الوجه الثّالث.

[إشكالٌ آخر نقلاً عن الكيشي]

و أيضاً إن[۳] أراد بقوله في الوجه الثّاني «أنّه مبدأ أوّل لها»، أنّه علّة أوّليّة فاعليّة لها، فلا نسلّم أنّ الواجب ليس كذلك. و وجهه ظاهرٌ على ما قرّره[٤] المصنّف في بعض تصانيفه.[۱۰۲]

و إن أراد أنّه علّةٌ قابليّةٌ لها، فيعود هذا الوجه أيضاً إلى الوجه الثّالث.

---

۱. مر ۲: (مبدأً اوّلاً لها): كذلك
۲. مر ۲: ~ (الثّالث أنّه محلّ... يكون كذلك)
۳. آس ۲: ~ إن
٤. آس ۲: مهّده

و مع ذلك يتّجه عليه أن يكون حينئذٍ معنى قوله «يمتنع أن يكون أوّل الأوائل مبدأً لكثرة»، أنّه يمتنع أن يكون مبدأً قابليّاً أوّليّاً للكثرة. فيكون تقييده[۱] بالأوّليّة مشعراً بجواز كونه علّةً قابليّةً لا بجهة الأوّليّة مثل أن يكون قابلاً لشيءٍ واحد أوّلاً و ذلك المقبول[۲] يكون[۳] قابلاً لأشياء كثيرة فيكون محلّاً للكثرة بالواسطة و هذا محالٌ. فإنّه ليس محلّاً لشيءٍ ما البتّة فيقع لفظة أوّلاً ضايعةً بل عدمها خيرٌ من وجودها للإشعار المذكور.»[۱۰۳]

[نقل كلام الدّواني في المقام]

و قيل:[۱۰٤] «لك أن تقول: فكيف يتحقّق هذه الكثرة في هذا المحلّ؟ لأنّه[٤] إن كان من الواجب، فهذا خلفٌ لما مرّ آنفا[٥] و إن كان من ذات المحلّ، لزم كون الشّئ الواحد فاعلاً و قابلاً.»

و أنت تعلم أنّ المراد بالمبدأ في كلامه هذا، إن كان هو القابل، لم يلزم منه بطلان كون تحقّق الكثرة في هذا المحلّ من الواجب كما لا يخفى. و أيضاً بطلان كون الشّئ الواحد فاعلاً و قابلاً، ليس بثابتٍ كما يظهر بالمراجعة إلى موضعه. اللّهمّ! إلّا أن يبني الكلام على الإلزام.

[نقل كلام الكيشي في المقام]

ثمّ اعلم أنّه وقع في بعض الشّروح:[۱۰٥] «إنّ المشهور[۱۰٦] أنّ عقل الكلّ هو العقل الأوّل. فكأنّه عقلٌ لكلّ العالم. فإنّ غيره من العقول فائضةٌ منه و كأنّها أشعّة منه و هذا المجرّد الّذي أثبته و جعل متعلّقاته[٦] هي المسمّى بنفس الأمر، لا يجوز أن يكون هو العقل الأوّل. فإنّ معقولات العقل الأوّل هي لوازمه و ليس في ذات العقل الأوّل من الحيثيّات ما يقتضي هذه الكثرة المفصّلة الغير المتناهية.

فيكون[۷] هذه التّسمية على خلاف المشهور و لا مشاحة في الاصطلاح.»[۱۰۷]

---

۱. مج ۱۳: + هذه ۲. در شرح كيشى القابل آورده شده. ۳. مج ۱۳، مر ۲: ~ يكون
٤. همه نسخ: ~ لأنّه؛ متن مطابق شرح دوانى.
٥. همه نسخ: فقد أخلفه آنفاً؛ (فهذا خلفٌ لما مرّ آنفاً) متن مطابق شرح دوانى.
٦. همه نسخ: ~ متعلّقاته؛ متن مطابق شرح كيشى.
۷. همه نسخ: فيكون: اللّهمّ إلّا أن يقال.

«على أنّ مخالفة المشهور بين الجمهور من غير ضرورةٍ داعيةٍ إليه في قوّة الخطأ عند المحقّقين[1]»،[۱۰۸] كما هو المتعارف في ما بينهم.

[نقل كلام الكيشي آنفاً]

و قد يقال:[۱۰۹] «إنما يلزم الامتناع إذا جعل جميع تلك الكثرة لازماً لذلك المجرّد بلا واسطة. و أمّا إذا جعل بعضها بواسطة بعض، فلا يلزم الامتناع.»

[إيراد كلام الدّواني في المقام]

و منه علم حال ما قيل:[۱۱۰] «إنّ هذا المحلّ هو أوّل المعلولات و هو العقل الأوّل و ليس فيه من جهات الكثرة ما تفي بهذه الكثرات إلّا من جهة كثرة.» تأمّل! ففيه ما فيه.

[نقل كلام الدّواني آنفاً]

و قد يقال[۱۱۱] أيضاً[2]: «إنّما يثبت كونه عقلاً لو ثبت كونه بالفعل من جميع الجهات و لم يثبت ذلك بما ذكره لأنّه على تقدير تمامه، إنّما يفيد كونه بالفعل من حيث التّمثّل بتلك المعقولات. و من الجائز أن يكون له صفاتٌ منتظرةٌ سوى تلك المعقولات».

[نقل كلام الدّواني و ردّه]

و ما قيل:[۱۱۲] «إنّا لا نعتبر في مفهوم العقل كونه بالفعل من جميع الجهات و لا مشاحة في الاصطلاحات». فمع كونه مردوداً بما عرفت آنفاً، يتّجه عليه: إنّ ذلك يحتمل أن يكون نفساً فلكيّةً أو غيرها من النّفوس إن أمكن انتقاشها بجميع المدركات. فإن أراد بعقل الكلّ ما يشتمل تلك المحتملات، فلا يخفى بعدها. على أنّ من أنصف اعترف بأنّه أراد بعقل الكلّ هاهنا ما هو المشهور بين الحكماء. و حينئذٍ يرد عليه المنع المذكور.

[إيراد كلامٍ آخر من الدّواني]

و هاهنا كلامٌ آخر[۱۱۳] يستدعي المقام إيراده و هو: «لا يخلو من أن تكون تلك الكثرة

۱. همه نسخ: المحققين: المحصّلين؛ متن مطابق شرح دوانى.
۲. آس ۲، مج ۱۲: ~ أيضاً

معلومة للواجب أوْلا. و الثّاني محالٌ لكونه نقصاً. و على الأوّل لا يخلو من أن تكون حاصلةً في ذات الواجب أوْ لا.[1]

و على الأوّل يكون الواجب محلّاً لتلك الكثرة فلا يصحّ ما قاله من أنّه لا يجوز أن[2] يكون الواجب محلّاً لها.

و على الثّاني لا يخلو من أن تكون حاصلةً في محلٍّ آخر أوْلا في محلّ آخر. و على الأوّل يكون علم الواجب متوقّفاً على وجودها في ذلك المحلّ و هو محالٌ. و على الثّاني لا يثبت ما ادّعاه من وجود محلّ يتمثّل فيه تلك الكثرة».[١١٤]

على أنّ من جملة تلك الأمور المتكثّرة، الأمور المعدومة في الخارج كالنّسب و الإضافات و غيرها. فإذا لم تكن موجودةً في الذّهن كانت معدومةً مطلقاً. فلا يتصوّر أن يتعلّق العلم بها.

[تضعيف كلام المحشّي على شرح التّجريد]

و منه علم[3] ضعف ما ذكره العلّامة الشّريف[4] قدّس سرّه:[١١٥] «لمّا منعهم البرهان عن القول بحصول صور الأشياء في ذاته تعالى، حكم بعضهم بأنّ علمه بالأشياء أنّما هو بحضورها أنفسها عنده، و آخرون بأنّ علمه إنّما[5] هو بحصول صورها في مجرّدٍ آخر.»

[إيراد كلام المصنّف]

و هو الّذي عبّر عنه في القرآن المجيد تارةً بـ«اللّوح المحفوظ» و تارةً بـ«الكتاب المبين» المشتمل على كلّ رطبٍ و يابس. و ذلك ما أردناه.

[نقل كلام الكيشي في المقام]

وقع في بعض الشّروح:[١١٦] «إنّ هذا محلّ تأمّلٍ.

أمّا أوّلاً: فلأنّ اللّوح المحفوظ منتقشٌ بإجماع علماء الدّين بجميع الجزئيات و الكلّيّات.

---

١. آس ٢: ~ (و على الاوّل... في ذات الواجب أو لا)
٢. آس ٢: ~ (يكون الواجب محلّاً... لا يجوز أن)
٣. مج ١٢: ~ علم
٤. حاشيه در مج ١٢ از شارح: «في *حاشية شرح التجريد*»
٥. مج ١٢، آس ٢: بها

و العقل الّذي أثبته غير منتقش بإجماع علماء الدّين بجميع الجزئيّات و الكلّيّات. و العقل الّذي أثبته غيرمنتقش إلّا بالكلّيّات على قاعدتهم.[۱۱۷] فلا يكون هـو المسـمّى بـاللّوح المحفوظ على تقدير ثبوته.

و أمّا ثانيا: فإنّ للمفسّرين في قوله تعالى ﴿و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا في كـتابٍ مـبين﴾، أقوالاً:

أحدها: إنّ المراد به هاهنا هو القرآن.

و الثّاني: هو علم اللّه تعالى.

و الثّالث: هو اللّوح المحفوظ.

و تفسيره بالعلم أشدّ مناسبةً للكلام السّابق و هو قوله تعالى و تقدّس[۱]: [۱۱۸] ﴿و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو و يعلم ما في البرّ و البحر﴾ الآيه.[۱۱۹]

[ردّ الشّارح على الكيشي]

و هذا هو الكلام المورد[۲] على مقدّمات دليله و لْنذكر ما أورد عليه معارضة و ذلك من وجوه:

[الوجه الأوّل]

الأوّل: إنّ كلّ واحدٍ من العقلاء يعرف أنّ قولنا: الواحد نصف الإثنين مثلاً، مطابقٌ لما في نفس الأمر مع أنّه لم يتصوّر العقل الفعّال أصلاً،[۳] فضلاً عن اعتقاد ثبوته و ارتسامه بـصور الكائنات. بل مع أنّه ينكر ثبوته على ماهو رأي المتكلّمين[٤] و كان المراد: إنّ[٥] ما في نـفس الأمر على وجهٍ يعمّ الكلّ و لا يحتمل النّقيض أصلاً، هو[٦] ما في العقل الفـعّال و إن تـغايرا بحسب المفهوم.

و أيضاً لو كان كذلك، لوجب أن لا يحكم أحدٌ بصحّة حكمٍ حتّى لا يعلم أنّ ما في العقل

۱. آس ۲، مج ۱۳، مر ۲: ~ (و تقدّس)
۲. مج ۱۲: الموجز
۳. مج ۱۲: أيضاً
٤. مر ۲، مج ۱۳: المتكلّم
٥. آس ۲: ~ إنّ
٦. آس ۲: ~ هو

الفعّال على أيّ وجهٍ من الإيجاب و السّلب، و من له بذلك؟ اللّهمّ! إلاّ أن يقال: إنّ[1] ما في العقل الفعّال موافقٌ لما اقتضته البديهة أو البرهان. فبذلك يعلم.

أنت خبيرٌ بما فيه ممّا ذكرناه من أنّه لو تمّ، لزم بطلان كثيرٍ من قواعد الحكمة و غيرها ممّا لا يخفى على من ذاق الحكمة. نعم إنّه يتمّ إلزاماً لما[2] سبق في كلام المصنّف فلا تغفل!

[الوجه الثّاني]

و الثّاني: إنّ هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى إلّا على وجهٍ بعيد[3] و هو أن نجعل الأمر هاهنا في مقابلة الخلق. و يراد به عالم المجرّدات. و أنت تعلم أنّ المقصود بيان حقيقة نفس الأمر، لا بيان مدلول اللّفظ كما أنّهم يقولون: «إنّ الزّمان هو[4] مقدار حركة الفلك الأعظم» و يقصدون به بيان حقيقته لا بيان مدلول اللّفظ. على أنّ ما ذكره أيضاً أعمّ من العقل الفعّال. و لا دلالة للعامّ على الخاصّ.

[الوجه الثّالث]

و الثّالث: إنّ جميع المعقولات تصوّرية أو تصديقيّة مرتسمةٌ فيه. فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقاً في نفس الأمر، لكانت الكواذب أيضاً صادقةً في نفس الأمر. و قد يقال: إنّ المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق و تلك الكواذب و إن كانت مرتسمة فيه، لكنّه ليس مصدّقاً بها. تأمّل!

[الوجه الرّابع]

و الرّابع: أنّه يتعذّر وصف الأحكام الثّابتة فيه بالصّدق و المطابقة في نفس‌الأمر[5]. و قد يجاب عنه بأنّه ممنوع. فإنّ المطابقة لا يستدعي المغايرة بالذّات كما مرّ تفصيله. لكنّه لا يتمشّي من جانب المصنّف هاهنا. و أجيب عنه بوجهٍ آخر بأنّ صدق الحكم الّذي فيه لا يكون لكونه مطابقاً لما في نفس الأمر. بل لكونه عينه. وردّ عليه بأنّه حينئذٍ يكون صدق الخبر أعمّ من كونه نفس الأمر أو مطابقاً له مع أنّهم لم يفسّروه إلّا بالمطابقة.

---

۱. مج ۱۲: ~إنّ ۲. آس ۲: كما ۳. آس ۲: يفيده ٤. مر ۲: ~هو
٥. آس ۲، مج ۱۲: بنفس الأمر

و قد يقال في كلام أرسطو ما يدلّ على أنّ علم المبادي أجلّ من أن يوصف بالصّدق و إنّما هو الحقّ يعني أنّه[1] الواقع لا المطابق للواقع و أنت خبيرٌ بأنّه خلاف العرف العامّ و الخاصّ.

[الوجه الخامس]

و الخامس: أنّه يتعذّر أيضاً وصف العلم السّابق عليه و لو بالذّات كعلم الواجب تعالى بذلك لامتناع مطابقة الشّيئ لما لا تحقّق له معه.

و أجيب عنه بعد تسليم امتناع مطابقة الشّيئ لما هو متأخّرٌ عنه بالّذات، بأنّ اختيار المطابقة إنّما يكون في العلم الّذي هو بارتسام الصّور. و لا كذلك علم الواجب تعالى. على أنّهم لا يثبتون له أوّلاً إلّا تعقّل ذاته و هو عين ذاته.

و يرد عليه أنّه إن أراد أنّ علم الواجب يوصف بالصّدق[2] لا باعتبار المطابقة بل بمعنىً آخر، يتّجه عليه أنّهم فسّروا الصّدق مطلقاً بالمطابقة.

و إن أراد أنّه لا يوصف بالصّدق و لا بالكذب أصلاً يرد عليه أنّه خلاف العرف العامّ و الخاصّ كما أنّ ما نقل عن أرسطو كذلك كما أشرنا إليه.

[الوجه السّادس]

و السّادس: أنّه يمتنع أيضاً وصف العلم بالجزئيّات مثل: هذا الخسوف و قيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل.

و أجيب بأنّ ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلّي كافٍ في المطابقة.

[كلامٌ في معنى نفس الأمر نقلاً عن التّفتازاني]

هذا ما يتعلّق بما في هذه الرّسالة. و في تحقيق نفس الأمر كلامٌ آخر يناسب إيراده في هذا المقام؛ و هو أنّه قال بعض المحقّقين:[۱۲۰] «إنّ العقل عند ملاحظة المعنيين و المقايسة بينهما سواءٌ كانا من الموجودات أو المعدومات، يجد بينهما نسبةً إيجابيّةً أو سلبيّةً يقتضيها الضّرورة أو البرهان بالنّظر إلى نفس ذلك المعقول من غير خصوصيّة المدرك في المراد بالواقع

۱. مج ۱۳، مر ۲: ~ أنّه
۲. مر ۲: + بالمطابقة

و ما في نفس الأمر و بالخارج أيضاً. فصحّة هذه النّسبة تكون بمعنى أنّها الواقع و ما في نفس الأمر [1] و صحّة النّسبة المعقولة لزيدٍ أو عمرو أو غيرهما بين ذينك المعنيين [2] يكون بمعنى أنّها مطابقة لتلك النّسبة الواقعة أي على وفقها في السّلب و الإيجاب».

[بيان اعتراض]

و اعترض عليه بـ«أنّه حينئذٍ يلزم أن لا يكون للضّروريّات مطلقاً و لا للحكم الّذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارجٌ يطابقه؛ مع أنّهم يقولون في تقسيم الكلام إلى الخبر و الإنشاء إن كان لنسبته خارجٌ يطابقه أو لا يطابقه فخبرٌ، و إلّا فإنشاءٌ».

[ردّ كلام المعترض]

و ردّ عليه [3] بـ«أنّه قد فسّر الخارج بالنّسبة الّتي يجدها العقل بين الطّرفين بالضّرورة أو البرهان من غير نظرٍ إلى كونه موجوداً في الذّهن فللنّسبة الخبريّة مطلقاً [4] خارجٌ بهذا المعنى و إن غايرها بالاعتبار و لا مناقشة في تفسير الخارج بهذا المعنى. و لعلّه أراد أنّه لا يكون للضّروريّات و لا للحكم الّذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارجٌ [5] من حيث أنّهما [6] مقتضى الضّرورة أو البرهان».

[جواب الشّارح]

و الجواب أنّه لا محذور فيه. فافهم!

ثمّ إنّه يرد [7] على هذا القائل أيضاً ما اورد أوّلاً في إبطال ما ذكره المصنف معارضةً. و الجواب هو الجواب.

[ذكر معنى نفس الأمر نقلاً عن العلّامة]

و قال العلّامة الشّريف ــ قدّس سرّه ــ: «إنّ نفس الأمر معناه نفس الشّيئ في حدّ ذاته. و

١. آس ٢، مج ١٢ و مر ٢: ~ (فصحة هذه... و ما فى نفس الأمر)
٢. آس ٢: ~ المعنيين
٣. آس ٢، مج ١٢، مج ١٣: ~ عليه
٤. مج ١٣، آس ٢: ~ مطلقاً
٥. مر ٢: ~ خارجٌ
٦. مر ٢: ~ أنّهما
٧. مج ١٢، آس ٢: يعود

المراد بالأمر هو الشّيئ نفسه. فإذا قلنا مثلاً: الشّيئ موجودٌ في نفس الأمر، كان معناه: إنّه موجودٌ في حدّ ذاته. و معنى كونه موجوداً في حدّ ذاته: إنّ وجوده ذاك ليس باعتبار المعتبر و فرض الفارض. بل لوقطع النّظر عن كلّ اعتبارٍ و فرضٍ، كان هو موجوداً. و ذلك الوجود إمّا وجودٌ أصيلٌ أو وجودٌ ظلّي».[۱۲۱]

[المقارنة بين نفس الأمر و الخارج و الذّهن]

فنفس الأمر يتناول الخارج و الذّهن لكنّها أعمّ من الخارج إذ كلّ ما هو في الخارج فهو في نفس الأمر قطعاً و أعمّ[۱] من الذّهن من وجه. إذ ليس كلّ ما هو فيالذّهن[۲]، يكون في نفس الأمر. فإنه إذا اعتقد كون الخمسة زوجاً، كان كاذباً غير مطابقٍ لنفس الأمر مع ثبوته في الذّهن. فعلى ما ذكره قدّس سرّه يكون نفس الأمر[۳] في كلّ قضيّةٍ هو[٤] المحكوم عليه أو به فيها. أو النّسبة الّتي هي بينهما.[٥]

بيانه: إنّ الواحد مثلاً في قولنا: «الواحد نصف الإثنين»، هو في حدّ ذاته بحيث يصحّ الحكاية عنه بأنّه نصف الإثنين.

و يمكن أن ينتزع منه هذا المفهوم انتزاعاً صحيحاً لا انتزاعاً اختراعيّاً. و كذا يمكن أن يقال: إنّ مفهوم «نصف الإثنين» في حدّ ذاته بحيث يصحّ الحكاية عنه بثبوته للواحد. و كذا النّسبة بينهما. و لا خفاء في أنّ الخمسة ليست في حدّ ذاتها بحيث يصحّ الحكاية عنها بأنّها زوجٌ. و كذا الحال في الزّوج و النّسبة الثّابتة بينهما[٦] في حدّ ذاتهما.[٧]

[استدراكٌ]

ثمّ إنّه لمّا كان جميع المفهومات التصوّريّة و التّصديقيّة ثابتةً في نفس الأمر و لو في القوى

۱. آس ۲، مر ۲: + (من الخارج مطلقاً اذ كل... قطعاً و أعمّ)
۲. مج ۱۲: النّفس
۳. آس ۲: ~ (مع ثبوته في... نفس الأمر)
٤. مج ۱۲، مج ۱۳، مر ۲: ~ هو
٥. مج ۱۳، آس ۲، مر ۲: بينها
٦. مج ۱۳: ~ بينهما
۷. مج ۱۲، آس ۲، مر ۲: ذاتها

الدّرّاكة للأحكام الإيجابيّة الصّادقة عليها، كانت زوجيّة الخمسة أيضاً ثابتةً في نفس الأمر؛ لكنّه على سبيل التصوّر لا التّصديق، فلا يكون النّسبة بين نفس الأمر و الذّهن عموماً من وجه، بل نقول: إنّهما متساويان لأنّ كلّ موجودٍ في نفس الأمر[١] فهو موجودٌ في الذّهن. و كذا كلّ موجودٍ في الخارج فهو موجودٌ في الذّهن[٢] لاتّصافه بصفةٍ ثبوتيّةٍ ثابتة له ثبوتاً ذهنيّاً. فالموجود في الخارج أخصّ مطلقاً من الموجود في الذّهن أيضاً. و عدم كونه موجوداً في الذّهن باعتبار وجوده في الخارج لا يقدح فيه، لأنّ المساواة بين[٣] المفهومين[١٢٢] لا تقتضي تصادقهما باعتبارٍ واحدٍ و لا في زمانٍ واحد؛ كما لا يخفى على من لاحظ بحث النّسب حق الملاحظة و استبان منه أنّ كون زوجيّة الخمسة موجودةً في الذّهن باعتبار تعلّق التّصديق بها[٤]، و غير موجودةٍ في نفس الأمر بهذا الاعتبار لا يضرّ في ما ذكرناه. و ذلك لأنّ المعتبر في المساواة صدق كلٍّ من المفهومين على كلّ ما صدق عليه الآخر باعتبارٍ من الاعتبارات، و في زمانٍ من الأزمنة كما أشرنا إليه.

[خاتمةٌ]

هذه فوائد القوم في هذا المقام و ما تعلّق بها. فعليك الاختبار ثم الاختيار[٥]. و لنختم على هذا القدر من الكلام لئلّا ينجرّ إلى الإملال في تحقيق هذا المرام. و اللّه المستعان و عليه التّكلان.

وقع الفراغ من تأليفه يوم الخميس، السّابع من شهر الرّبيع الاوّل من شهور[٦] سنة إثنين و عشرين و تسعمأة في بلدة هراة ـ صانها اللّه تعالى عن الآفات و البليّات.[٧]

١. آس ٢: + (فهو موجودٌ في نفس الأمر)
٢. آس ٢: ~ (و كذا كلّ موجودٍ في الخارج... الذّهن)
٣. آس ٢، مج ١٣: من
٤. مج ١٣، مر ٢: ~ بها
٥. آس ٢: ~ (ثمّ الاختيار)
٦. مج ١٢: ~ (من شهور)
٧. آس ٢: + (قابلت بالنّسخة الّتي قوبلت مع حضرت المصنّف ــ سلّمه اللّه و أبقاه ـ أيضاً في التاريخ المذكور)؛ پايان مج ١٢: «قد تمّت على يد العبد... حسين بن شاه‌حسن العلوى الشهير بخلوتى... سنه ثمان و ثمانين و تسعمأة في دارالملک شيراز...»؛ پايان مج ١٣: تمت الرسالة... على يد العبد سلطان محمدعليشاه اصفهاني في... سنة اثنى و ستين و تسعمأة في بلدة البردع.

[٧]

شرح رسالة إثبات العقل المجرّد

مولى احمد الجندي

بسم اللّه الرحمن الرحيم

قال المحقّق الطّوسي المؤيّد من عنداللّه الحكيم العليّ:

[المقدّمة الأولى]

إنّا لا نشكّ، نجزم يقيناً **في كون الأحكام اليقينيّه** الأقرب هو أن يراد بالحكم اليقيني، ما يتعلّق به اليقين و هو الاعتقاد الجازم المطابق الثّابت كالوقوع. لا ما يضاف عليه اليقين كالإيقاع. و لينتظم[1] قوله: الّتي حكم بها حقّ الانتظام و لا بعد في الحمل على أن يراد به المحمول بل هو أشدّ مناسبةً و ألصق عبارةً؛ إذ الباء الّتي صلة الحكم تدخل على المحكوم به.

[إشارةٌ إلى قيد «اليقينيّة»]

و تقييد الأحكام بالصّادقة[١٢٣] كافيةٌ في الإثبات. لكنّ التّقييد باليقينيّة لمّا كانت من بينهما أدخل في المطلوب خصّها بالذّكر.

و قد يقال:[١٢٤] «إنّ التّقييد بالصّادقة[2] يؤدّي إلى لغويّة الحكم لأنّه بمنزلة[١٢٥] أن يقال: «الأحكام المطابقة لما في نفس الأمر مطابقةٌ لما في نفس الأمر.»

و لو قال: «في كون بعض الأحكام»، لكان أسلم و أحفظ و أخصر.

---

١. نسخه: و لينظم ٢. نسخه: الصص

[دخلٌ و دفع]

لا يقال: إنّ الأحكام الكاذبة أيضاً يقتضي ثبوت أمرٍ خارجٍ لأنّها [يقتضي][1] تعقّلاً لا تحقّقاً كما توهّم **الّتي قد حكم بها أذهاننا** في الماضى و فائدة التّقييد بـه لأنّ اتّـصاف الأحكـام بالصّدق و المطابقة إنّما هو بواسطة الحكم بمعنى الإيقاع عروضاً أو ثبوتاً كما قـيل.[۱۲٦] مثلاً «**الحكم بأنّ الواحد نصف الإثنين**»؛ مثال الحكم البديهيّ بمعنى الإيقاع و مثال الحكم بمعنى الوقوع يعلم منه ضمناً. و بـ«**أنّ قطر المربّع لا تساوي ضلعه**»؛ مثال الحكم النّظري و قد برهن في علم الهندسة.

و إنّما اقتصر على أمثلة الحمليّة مع أنّ الأحكام يعمّ الشّرطيّات لأنّها أغلب اسـتعمالاً؛ حتّى أنّ مسائل العلوم لا يكون إلّا حمليّةً و شرطيّاتها مأوّلةٌ بالحمليّات و نكتة إيراد المثالين خصوصاً من علم الحساب و الهندسة ظاهرةٌ. **أو** [۱۲۷] **يحكم** حالاً و استقبالاً أذهاننا **به**. أي بذلك الأمر المذكور أو الحكم الّذي في ضمن الأحكام. و العدول عن مقتضى السّياق لا يخلو عن الإشعار و الإيماء إلى أنّ الحكم الواحد كافٍ في الاستدلال؛ أو إلى أنّ الجمع المـحلّىٰ باللّام في حكم المفرد. و إنّما زيد قوله «بالحكم به»؛ حكم به و عطف على قوله «قد حكم بها» تنبيهاً على ما يدور إثبات المطلوب من ثبوت الحكم أزلاً و أبداً. فكأنّه قـال: «إنّ لنـا أحكاماً واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً». و قيل: «المراد به ما نختصّ بالحكم به» يؤيّده[۱۲۸] قوله **ممّا لم يسبق إليه** أي الحكم **ذهنٌ أصلاً** بيانٌ للموصول باعتبار صلتيه معاً كما هو الظّاهر أو باعتبار الصّلة الثّانية فقط و لا خفاء في أنّ التّخصيص ترجيحٌ بلا مرجّح.

[سرّ إيراد المصنّف التمثيل]

و قد يقال توسيطه التّمثيل لا يخلو عن الإيماء إلى هذا التّوجيه يعني أنّ الأحكام قسمان: مشتركةٌ، ـ فكما ذكرنا ـ و مختصّةٌ.

و قيل:[۱۲۹] «لا خفاء في أنّ حكماً لا يختصّ بذهنٍ أصلاً» و ترك التّمثل به لا يخلو عن نوع الإشعار إليه.

---

۱. نسخه: يقتض (بدون نقطه)

[إيراد المناقشة و ردّها]

و قد يناقش فيه بأنّ بعض الأحكام كالوجدانيّات مختصّةٌ بشخصٍ لا يتصوّر لغيره إلاّ على الوجه الكلي.

و القول في ردّه: «إنّ الحكم على شخصٍ متصوّراً، غير الحكم عليه متصوّراً على الوجه الكلّي و إلّا لزم المصادرة في الشّكل الأوّل؛ و المنتج قضيّةٌ شخصيّةٌ. ضرورة اشتمال كبراه على الحكم على الأصغر. فالحكم ب«أنّه لا شيء من الأحكام بمختصٍّ بذهنٍ»؛ ناشٍ من قصور التّفطّن بالوجدانيّات[1]؛ إذ لا مدخل لتفاوت الحكم بداهةً و نظريّةً باختلاف العنوان للبحث الّذي كلامنا فيه.

[نقل كلام الدّواني]

قيل[۱۳۰]: «إنّما عطف قوله «أو نحكم به» على قوله «و قد حكم بها» لدفع وهم من توهّم أنّ المطابقة لما في نفس الأمر عبارةٌ عن المطابقة لما في ذهنٍ من الأذهان و أنت خبيرٌ بأنّ الكلام في نفسه. و تحقيقه إنّما هو بإقامة الدّليل عليه. فما الوجه و الفائدة في دفع هذا التّوهمّ بإيراد الحكم المختصّ بذهن؟»

[توجيه كلام الدّواني]

و قد يقال: «إنّ تعليل الاحتمال من المدّعي من أوّل الوهلة ليس مستبعداً جدّاً، بل هو من مقوّيات الدّليل و وجه الدّفع أنّ متعلّق و مطابق الحكم المختصّ إمّا في ذهن هذا الحاكم بالحكم المختصّ به أو في ذهنٍ آخر؛ فلا سبيل إلى شيءٍ منهما: أمّا إلى الأوّل: فللاتّحاد، فلا يتصوّر المطابقة؛ و أمّا إلى الثّاني: لعدم اطّلاع الغيريّة.» و أنت خبيرٌ بأنّ هذا لَو تمّ، لدلّ على أن لا يكون عبارةً عن الذّهن أيضاً لعدم الاطّلاع به أيضاً و هو عقل الكلّ.

[دخلٌ و دفع]

و لو قيل: «إنّه غير معلومٍ لنا على الوجه الكلّي و الاختصاص باعتبار الوجه المخصوص، و هو كافٍ في المطابقة»؛

---

۱. نسخه: + (ناشٍ من قصور التّفطّن)

قلنا: «هو جارٍ نفسه في الثّاني أيضاً؛ بل في الأوّل أيضاً؛ إذ التّغاير بالاعتبار كافٍ في المطابقة.»

و في المقامين بحثٌ:

[البحث في المقام الأوّل]

أمّا في الأوّل فلأنّ الاتّحاد بالذّات لا ينافي المطابقيّة لأنّ التّغاير بالاعتبار كافٍ فيها.

[اعتبارات النّسبة المعقولة]

و في النّسبة المعقولة المعتقدة اعتباراتٌ:

أحدها: إنّها مقتضى البديهة أو البرهان مع قطع النّظر عن خصوصيّة الحاكم و المخبر.

و **ثانيها**: ثابتةٌ و قائمةٌ بأحد المنتسبين أعنى الموضوع كاتّصاف الأربعة بالزّوجيّة و ثبوت الزّوجيّة للأربعة.

و **ثالثها**: إنّها حاصلةٌ في الذّهن و قائمةٌ به.

و **رابعها**: إنّها معلومةٌ و حاصلةٌ في الذّهن و موجودةٌ فيه بالوجود المحمولي.

و تلك النّسبة المعقولة باعتبار الحيثيّة الرّابعة مطابقةٌ بكسر الباء و باعتبار واحدةٍ من الاعتبارات الباقية [أيّ] اعتبار كان، مطابقة ـ بفتح الباء.

[دخلٌ و دفع]

فإن قيل: «إنّ الحيثيّة الرّابعة مع الثّالثة حاصلةٌ في الكواذب، فيكون صادقة»؛

قلنا: المراد حصولها في الذّهن و قيامها به بواسطة البديهة أو البرهان لا مطلق الحصول. مثلاً إذا تصوّرنا الأربعة كانت متّصفةً بالزّوجيّة قبل تصوّر الزّوجيّة، ثمّ تصوّرنا الزّوجيّة و النّسبة بينهما، و حكمنا عليها بالزّوجيّة إمّا بالبديهة أو البرهان، كانت النّسبة معلومةً و حاصلةً في الذّهن بعد البديهة أو البرهان، بالحصولين:

[الحصول الرّابطي]

أحدهما رابطيّ و هو قيام النّسبة المعقولة بالذّهن.[۱۳۱]

[الحصول المحمولي]

و ثانيهما محموليّ و نفسي و هو الإيقاع. و تلك النّسبة المعقولة بين الأربعة و الزّوجيّة، مطابقةٌ ـــ بالكسر ـــ باعتبارٍ، مطابقةٌ ـــ بالفتح ـــ باعتبارٍ آخر من تلك الاعتبارات.[١٣٢]

[البحث في المقام الثاني]

و أمّا في المقام الثّاني فلأنّ كون النّسبة الّتي هي متعلّق النّسبة المعقولة مشعوراً بها، ليس شرطاً في كونها مطابقةً ـــ بفتح الباء ـــ و إنّما هي شرطٌ في المطابقة ـ بكسر الباء ـ.

و عدم اطّلاع غير الحاكم بتلك النّسب لا ينافي كونها مطابقةً باعتبار نحوٍ آخر من الثّبوت غير الثّبوت و الوجود العلميّ.

مع أنّ المفروض عدم اطّلاع غير الحاكم بالنّسبة المعتقدة دون عدم اطّلاعه على مطلق متعلّق تلك النّسبة لجواز أن يكون ذلك المتعلّق مشعوراً به و معلوماً و العلم بالنّسبة المعتقدة لا يستلزم العلم بمتعلّقها. على أنّ العلم بالمتعلّق بالوجه الكلّي كافٍ في المـطابقة، **بـعد أن يكون يقيناً**، لا حاجة إليه لكون الأحكام سابقاً موصوفةً باليقينيّة. كذا قيل.[١٣٣]

و يمكن أن يكون التّوصيف بطريقِ الفرض. و يكون من قبل الأشياء الثّابتة أو يتعلّق بقوله «ممّا لم يسبق إليه ذهنٌ»، دفعا للتّوهّم النّاشي منه من كون ذلك الحكم المختصّ به غير يقيني، لعدم سبق الذّهن إليه قبل الاستغناء على تقدير عطف قوله «أو نحكم به» على قوله «قد حكم بها». و أمّا على تقدير عطفه على كون الأحكام، فلا.

و فيه: أنّ هذا العطف أشدّ شناعةً من الاستغناء.

مطابقاً لما في نفس الأمر ـ خبرٌ لكون الأحكام ـ يعني إنّا نعلم يقيناً كون بعض الأحكام الصّادرة عنّا مطابقةً لما في نفس الأمر.

[إيراد إشكال]

و تجويز كونه خبراً بعد خبر، لِ«أن يكون» أو صفةً كاشفةً لخبره بأن يكون الأحكام تامّةً لا ناقصةً على ما في بعض النّسخ مطابقة لما في نفس الأمر، يأباه ما يعقّبه من قوله «و لا نشكّ أنّ الأحكام» الخ كلَّ اباءٍ.

على أنّ ذكر ما هو المقصود بالإثبات في الرّسالة على سبيل التّرجيح مع إخراج الكلام عن السّوق و السّياق و عدم رعاية العديل و ما يترتّب عليه ممّا لا يرضاه من له أدنى تميزٍ ومذاق درك أساليب التّراكيب.

و لا [في] أنّ الأحكام أي الوقوع و المحمول **الّتي يعتقدها الجّهال** جهلاً مركّباً **بخلاف ذلك** أي غير مطابقةٍ لما في نفس الأمر.

[إيراد إشكال]

هذه المقدّمة ممّا لا حاجة إليه لما مرّ أنّ مقتضى ثبوت الأمر الخارج ليس إلّا صدق الحكم. تدبّر!

و نعلم يقيناً أنّ المطابقة لا يمكن أن يتصوّر تصوّراً مطابقاً لما في نفس الأمر، **إلّا بين الشّيئين المتغايرين بالشّخص** لتوقّف النّسبة على تغاير المنتسبين.

[إيراد المنع على المصنّف]

فيه منعٌ قويّ مستندٌ بأنّ التّغاير بالاعتبار كافٍ فيها فلا يجب التّغاير الذّاتي[۱۳٤] و التّغاير الاعتباري مطلقاً. و يراد به التّغاير بالعوارض و يقابله التّغاير بالّذاتيّات.

و قد يطلق و يراد به التّغاير بملاحظة العقل و اعتبار المعتبر كالتّغاير بين الحدّ و المحدود بالإجمال و التّفصيل و هو شايعٌ في المعنى الثّاني.

[إيراد كلام الكيشي في المقام]

و في بعض الشّروح:[۱۳٥]

«و ظاهرٌ أنّ المطابقة يمكن أن يتصوّر بين الشّيئين المتغايرين لا بالشّخص لوجهين:

أحدهما: إنّ العقل حاكمٌ بأنّ مفهومي الحدّ و المحدود متطابقان و ليسا متشخّصين. أمّا أنّ المفهوم الحدّي من المفهومات الكلّيّة فظاهرةٌ. و أمّا أنّ المفهوم من المحدود أيضاً كذلك، فلما اتّفقوا على أنّ الشّخص من حيث هو شخصٌ، لا يحدّ و لا يبرهن عليه.[1]

۱. نسخه: (إنّ العقل حاكمٌ... و لا يبرهن عليه): (إنّ العقل يحكم بأنّ مفهوم الحدّ و المحدود مطابقان و ليسا ←

و **ثانيهما**: هو أنّ أحكامنا على امتناع[۱] الممتنعات[۲] إذا كانت صادقةً كانت مطابقةً لما في نفس الأمر و ليس [للممتنع][۳] في نفس الأمر وجودٌ فضلاً عن كونه متشخّصاً.

[دخلٌ و دفعٌ]

فإن قيل: مفهوما الحدّ و المحدود[٤] هما[٥] علمان فهما صورتان حالّتان في ذات العالم[٦] قائمتان بذات العالم فهما عرضان شخصيّان قائمان بذات شخصه.

قلت: الحكم بأنّ العلم صورةٌ للمعلوم[۷] حالّةٌ في ذات العالم ليس من البديهيّات ليستغني عن إقامة البرهان عليه. و يدّعى فيه القطع.[۸]

[إقامة الكيشي البرهانَ على بطلان القول ببداهة أنّ العلم صورةٌ للمعلوم حالّةٌ في ذات العالم]

و أظهر ما يدلّ على بطلانه وجهان:

أحدهما: إدراک العالم ذاته ليس بصورةٍ لذاته[۹] حالّةٍ في ذاته.

و **ثانيهما**: أنّ واجب الوجود عزّ اسمه عالمٌ بجميع الأشياء مع استحالة حلول شيءٍ في ذاته و هذان[۱۰] الوجهان اتّفق عليه[۱۱] المعتبرون من الحكماء و سلّمهما[۱۲] المصنّف أيضاً.» تمّ كلامه.[۱۳][۱۳٦]

بالشّخصين. أمّا أنّ مفهوم الحدّ كلّي فظاهرٌ. و أمّا أنّ مفهوم المحدود أيضاً كذلك، فلاتّفاقهم على... لا يحدّ.) متن مطابق شرح كيشى.

۱. نسخه: بامتناع، متن مطابق شرح كيشى.

۲. نسخه: الممتنع، متن مطابق شرح كيشى.

۳. نسخه: للمنع.

٤. نسخه: + و

٥. نسخه: ~ هما، متن مطابق شرح كيشى.

٦. نسخه: ~ حالّتان في ذات العالم، متن مطابق شرح كيشى.

۷. نسخه: ~ للمعلوم؛ متن مطابق شرح كيشى.

۸. نسخه: ~ (ليس من البديهيات... فيه القطع)+ باطلة؛ متن مطابق شرح كيشى.

۹. نسخه: ~ لذاته، متن مطابق شرح كيشى.

۱۰. نسخه: هذا

۱۱. نسخه: اتّفق عليه: ممّا اعتقده.

۱۲. نسخه: سلما

۱۳. أي كلام كيشى.

[نقد كلام الكيشي]

و فيه بحثٌ:

أمّا أوّلاً: فلأنّ معنى المتغايرين بالشّخص عدم تصادقهما على شخصٍ واحدٍ و ذلك لا ينافي الكلّية.

و إن أريد به المتمايزين و التّعين بأن يكون معروض التّشخّص، فهو أيضاً لا تمنع الكلّية.

و إن أريد به ما هو المركّب من التّشخّص و غيره من الماهيّة النّوعيّة، فمسلّمٌ أنّه تمنع الكلّية، لكنّ الغرض منه التّصوير في مادّةٍ مخصوصةٍ، لا التّعريف. و الحصر إضافيٌّ.

و **أمّا ثانياً**: فلأنّ المراد بالشّخص الذّات، لا ما يقابل الكلّي. و الشّخص بهذا المعنى شايعٌ. و يقال هذا الأمر شخصه و يراد به عينه و ذاته. و أيضاً أنّ المطابقة لا يكون إلّا بين الموجودين ذهناً أو خارجاً. و كلّ موجودٍ مشخّص. و الكلّيّة و الجزئيّة بعد التّجريد عن الشّخص و الحدّ و المحدود؛ و إن كانا باعتبار الوجود الّذهني شخصين لكنّ الحدّيّة و المحدوديّة باعتبار ذاتيهما مع قطع النّظر و التّجريد عن التّشخّص الذّهني.

و **أمّا ثالثاً**: فلأنّ كون علم العاقل ذاته حضوريّاً لا يمنع كون الحدّ و المحدود حصوليّاً انطباعيّاً، بل الأمر كذلك، إذ الكسب و الاكتساب لا يجري إلّا في العلوم الانطباعيّة دون الحضوريّة.

و كذا علم الواجب على الأشياء حصوليٌّ عند الشّيخ و إن كان عند الحكماء حضوريّاً. [۱۳۷]

و أيضاً أنّ دعوى الظّهور في كليّة الحدّ و الاستدلال على كلّية المحدود في غاية السّماجة لتساويهما في المفهوم. مع أنّ المحدود أوْلى بالكلّيّة. لأنّه مفردٌ و ملحوظٌ على سبيل الإجمال، و منع الاتّفاق على عدم تحديد الشّخص، من حيث أنّه شخصٌ، مستنداً بتصريح الشّيخ في *الحكمة المشرقيّة* بأنّ التصوّر المركّب بجميع أجزائه ـ محمولةً كانت تلك الأجزاء أوْ لا، ـ تُصوّره و تَجِده.

و القول الدّالّ على [أنّ] مجموع تلك الأجزاء حدٌّ له ليس على ما ينبغي، أو لا دلالة في العبارة المنقولة إلّا على تجويز التّحديد بالأجزاء[۱۳۸] الغير المحمولة و ذلك لا يمنع كلّيّة المحدود و الحدّ.

و **أمّا رابعاً**: فلأنّ وجود الممتنع في نفس الأمر لا ينافي الامتناع باعتبار الوجود العيني الخارجي. و أمّا الممتنع باعتبار مطلق الوجود، فهو ممتنع التصوّر فضلاً عن الحكم عليه و لو بالامتناع.

و **أمّا خامساً**: فلأنّ التّغاير بالاعتبار بأيّ معنيً كان، لا يجدي نفعاً في تحقّق النّسبة بحسب نفس الأمر، أمّا بالمعنى المشهور، فظاهرٌ على ما صرّح به ـ قدّس سرّه ـ في *حاشية التّجريد*.

[نقل كلام محشّي التّجريد]

و قال: «فإن قلت المغايرة الاعتباريّة كافيةٌ في تعقّل النّسبة فليعتبر بين الوجود و نفسه؛

قلت: إنّ المقصود بيان أحوال الوجود في حدّ نفسه، لا بيان أحواله بحسب اعتبار المعتبِر و [فرض] الفارض». تمّ كلامه.

و أمّا التغاير باعتبار العوارض قطعيٌّ [و][1] إنّه أيضاً لا يكفي في تحقّق النّسبة. إذ من المعلوم أنّ الإنسان [المعروض] للضّحك و الكتابة إلى غير ذلك، من حيث أنّه [معروض] من غير أن يعتبر معه شيءٌ منها بطريق الجزئيّة، ليس إلّا الإنسان من حيث هو هو، و تعقّل النّسبة بين الإنسان و [نفسه] فغير معقولٍ كما يظهر بالتّأمّل الصّادق. و لا عبرة لما توهمه الألفاظ لما اشتهر فيما بينهم من أنّ مهيّات الأشياء لا تقتنص من الألفاظ و العبارات و له نظائر كثيرةٌ في كلامهم مثل لفظ الإيقاع و الانتزاع و الإسناد [يشعر][2] فعليّة الحكم. و كذا لفظ الاتّصال تُوهم كون الصّورة الجسميّة عرضاً لا جوهراً؛ و لا شيئ منهما بواقع في نفس الأمر. بل البرهان دالٌّ على خلاف ذلك. كذا قيل.[۱۳۹]

و أنت خبيرٌ بأنّ إطلاق الاتّصال على الصّورة الجسميّة على سبيل المبالغة و ليس مثل الإيقاع و الانتزاع و الإسناد. و لا شكّ أنّ الإطلاق على سبيل المبالغة ليس كالإطلاق على سبيل الحقيقة في الإيهام. و من المعلوم أنّ إطلاق الشّجاعة على زيدٍ لا يوهم كونه عرضاً كما لا يخفى على من له [أدنى تتّبعٍ] في كلامهم.[۱٤۰]

---

۱. نسخه: ~ و ۲. این کلمه این‌گونه حدس زده شد.

[و] **متّحدين فيما يقع به المطابقة** لا مدخل له في الاستدلال. و إنّما ذكر تحقيقاً [لمعنى][1] المطابقة و ما به الاتّحاد بين المطابقين كالإيجاب و السّلب.

[المقدّمة الثّالثة]

و لا نشكّ في أنّ الصّنفين[١٤١] **المذكورين من الأحكام متشاركان في الثّبوت الذّهنى** لكون كلّ واحدٍ منهما حاصلاً في ذهن معتقده، لأنّ كلّ واحدٍ منهما متّصفةٌ بصفةٍ ثبوتّيةٍ مثل اليقينيّة و المعلومة و الصّادقه. [و المعتقدية يقتضي] ثبوت موصوفها. و ليس في الخارج، فيكون في الذّهن أوّلاً.

فخرج عنهما إن تمّ أدّلة الوجود الذّهني ثَمّ، و إلّا فلاوجه لما قيل «إنّ كون كلّ [العلوم] حاصلاً في الذّهن ممنوعٌ»، أو صفة المعلوميّة أيضاً يقتضي وجود موصوفه. تدبرّ!

[المقدّمة الرّابعة]

فإذن يجب أن يكون للأوّل أي للصّنف الأوّل[١٤٢] و هي الأحكام اليقينيّة منهما **دون الثّانى** أي الصّنف الثّاني و هي الأحكام الجهليّة **ثبوتٌ خارجٌ** ــ بطريق الإضافة أو الصّفة ــ.

فعلي الأوّل فالخارج عبارةٌ عن متعلّق النّسبة المعقولة و على الثّاني أيضاً إن أريد بالثّبوت، الثّابت متسامحاً بذكر المبدأ، و إرادة المشتق؛

و إن حمل على الحقيقة فالخارج الثّابت عبارةٌ عن الصّنف الأوّل و هو الحكم بمعنى الوقوع؛ فتوهّم الاتّحاد ممنوعٌ لما أسلفناه. ــ **عن أذهاننا، تعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا** ــ و هي النّسبة المعتقدة ــ **و بينه** ــ أي ذلك الثّابت الخارج و هو المتعلّق أو المعقولة ــ **و هو** ــ أي الخارج ــ **الّذي يعبّر عنه بما في نفس الأمر** و هذا أولى ممّا وقع في بعض النّسخ: «بنفس الأمر». و على هذا، فلابدّ من صرف العبارة عن الظّاهر.

---

١. نسخه: بمعنى.

[إيراد إشكال]

و فيه بحثٌ:

[الإشكال الأوّل]

أمّا أوّلاً: فلأنّه لا يلزم من اشتراك الصّنفين في كونهما موجوداً في الذّهن و اختلافهما بالمطابقة و اللّامطابقة، أن يكون للأوّل منهما ثبوتُ خارجُ من أذهاننا أو يكفي في المطابقة أو يصحّ الحكاية عنه. سواءٌ كان له نوع ثبوتٍ أولا؛ كمتعلّق السّوالب على الوجوه الذّي أسلفنا [الاستيفاء]. فيه بحثٌ [بما لا مزيد] عليه و في عدم [مطابقة] الصّنف الثّاني [لانتفاء] الأمر المذكور.[١٤٣]

[الإشكال الثّاني]

و أمّا ثانياً: فلأنّ المطابقة قد يعتبر بالقياس إلى الأشياء أنفسها كما اعتبره الشّيخ في *الشّفاء*[١٤٤] في تعريف التّصديق بأن يحدث في الذّهن نسبة صورة التّأليف بأنّها مطابقة للأشياء أنفسها بمعنى أن لا يكون شيءٌ من تلك الأشياء منافياً لها، أو بمعنى أنّها مطابقةٌ و موافقةٌ للأشياء في الثّبوت و التّحقيق. فكما أنّ الأشياء ثابتةٌ في أنفسها بدون اعتبار معتبرٍ، فكذلك النّسبة ثابتةٌ متحقّقةٌ بلا اعتبار معتبرٍ بحيث لو لاحظها العقل لوجدها كذلك إمّا بالبديهة أو بالبرهان و من المعلوم أنّ المطابقة بهذا المعنى لا تقتضي ثبوت خارج.

[الإشكال الثّالث]

و أمّا ثالثاً: فلأنّ الأحكام اليقينيّة السّلبيّة لا تقتضي ثبوت خارج أو يكفي في صدقها انتفاء ثبوت أمرٍ، خارجيّاً كان أوْلا.

[دخلٌ و دفعٌ]

فلو قيل: إنّ المراد بثبوت خارج، وقوع أمر خارج يصحّ الحكاية عنه، سواءٌ كان ذلك الأمر إيجاباً أو سلباً؛

قلنا: يأبي كلّ الإباء قوله: «فنقول: ذلك الثّابت الخارج إلى آخره.»

[الإشكال الرّابع]

و أمّا رابعاً فلأنّ المراد بنفس الأمر ما يفهم من قولنا: هذا الأمر كذا في نفسه و ليس كذا في نفسه. أي في حدّ ذاته و مع قطع النّظر إليه عن إدراك المدرك و إخبار المخبر، على أنّ المراد بالأمر، الشّأن و الشّيئ و بالنّفس، الذّات.[١٤٥]

و لعلّ ذلك الأمر هو الموضوع و ما يجري مجراه كالمقدم، لأنه المتأصّل في الوجود و مأخذ الكلّ من المحمول و النّسبة.

[الإشكال الخامس]

و أمّا خامساً: فلأنّ ما ذكره هاهنا منافٍ لما صرّح به في *التّجريد*[١٤٦] حيث قال: إذا حكم الذّهن على الأمور الخارجيّة بمثلها وجب التّطابق في [صحيحه][1] بين الحكم الذّهني و الخارج.

و أمّا إذا لم يكن كذلك، بأن حكم الذّهن على أمرٍ عقليٍّ أو على الموجود الخارجي بأمرٍ عدميٍّ أو بالعكس، فلا يجب التّطابق بين حكم الذّهن و الخارج في صحّته بل التّطابق بينه و بين ما في نفس الأمر.[١٤٧]

و التّوفيق بين كلاميه: إنّ الخارج يطلق و يراد به ما في نفس الأمر و قد يطلق و يراد به ما في الأعيان و هو بالمعنى الأوّل اعمّ ممّا في الأعيان مطلقاً.

و الخارج هاهنا بالمعنى الأعمّ و [ثَمّ] بالمعنى الأخصّ. فلا منافاة بين كلاميه كما توهّم.

و قد يطلق الخارج و يراد به نفس الأمر، و قد يطلق و يراد به الأعيان و [ليكن] هذا على ذكرٍ منك ينفعك في كثيرٍ من مواضع. و قد يقع الغلط و الخبط من عدم الاطّلاع و الغفلة على إطلاقاته كما لا يخفى على من له أدنى تتبّعٍ في كلامهم.

[المقدّمة الخامسة]

إذا عرفت هذا فنقول: **ذلك الثّابت الخارج عن أذهاننا إمّا أن يكون قائماً بنفسه** أي يكون

---

١. نسخه: صحّته؛ متن مطابق منبع است.

مستغنياً عن الموضوع، **أو متمثّلاً في غيره** أي يكون محتاجاً إلى المحلّ قائماً به. و هذا القسم من قبيل تقسيم الكلّي إلى جزئيّاته و تبعيض ذلك الثّابت بأن يكون البعض منه قائماً بنفسه و بعض الآخر متمثّلاً قائماً بغيره، لا يستلزم اختلاف التّقسيم. تأمّل!

و **القائم بنفسه. يكون إمّا ذا وضعٍ** أي قابلاً للإشارة الحسّيّة بأنّه هاهنا، أو هنالك **غير ذي وضعٍ.**

[نقل كلام الحنفي]

و اعلم أنّ الحكم سواءٌ كان بمعنى الوقوع أو الإيقاع، [لا وجه] لكونه ثابتاً خارجاً عن أذهاننا قائماً بنفسه ذا وضع. و الأولى ترك أمثال تلك الاحتمالات عمّا في الرّسائل و المختصرات لظهور بطلانها. إلّا أن يقال: إنّ للحكم متعلّقاً ثابتاً خارجاً عن أذهاننا؛ و الاحتمالات المذكورة إنّما هي فيه، لا في الحكم نفسه، كما هو ظاهر العبارة. كذا قيل.[١٤٨]

و أنت خبيرٌ بأنّ متعلّق الحكم و مضمونات القضايا أيضاً كالحكم في عدم قبول هذه الاحتمالات و ظهور بطلانها. إذ المتعلّق عبارةٌ ممّا يصحّ الإخبار و الحكاية عنه إمّا بالإيجاب أو بالسّلب. بل هو في الحقيقة عبارةٌ عن النّسبة المعقولة و متغايرةٌ بالاعتبار.

و قد يقال: إنّه و إن كان كذلك، لكنّه ليس في مثابة النّسبة المعقولة. لِأنّ له حيثيّة الخروج عن الذّهن، بخلاف المعقولة من حيث أنّها معقولةٌ إذ ليس [لها] حيثيّة الخروج. و القول بأنّ المتعلّق عبارةٌ عن الموضوع إذ هو منشأ أحد الأحوالات، و النّسبة و هو المخبر عنه حقيقةً، لا يخلو عن التّوجيه. لكن مرادهم من المتعلّق ما هو مضمون القضايا كما سيظهر من عبارته.[١٤٩]

و الأوّل محالٌ. أمّا أوّلاً: فلأنّ تلك الأحكام غير متعلّقةٍ بجهةٍ معيّنةٍ من جهات العالم، و لا بزمانٍ معيّنٍ من الأزمنة. و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ بهما. فلا شئ من تلك الأحكام بذي وضعٍ.

[إشارةٌ إلى القياسين في المقام]

إشارةٌ إلى القياسين[١٥٠] من الشّكل الثّاني وعدّهما[١٥١] قياساً واحداً لكمال قربهما و التّلازم بينهما. تقرير الأوّل من الثّاني:

إنّ تلك الأحكام أو متعلّقها ليس بمتعلّقٍ بجهةٍ بطريق [الحصول فيها] من جهات العالم.
ـ و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ[۱۵۲] بها على الوجه المذكور.
ينتج:
فلا شئ من تلك الأحكام أو من متعلّقهابذي وضع.

[بيان القياس]

كبراه ظاهرةٌ لِأنّ كلّ ذي وضعٍ أي قابلٍ للإشارة الحسّيّة لا بدّ أن يكون في جهةٍ من جهات العالم بطريق الحصول فيها بالذّات أو بالتّبع.

و أمّا الصّغرى، فلأنّ المراد بالتّعلّق بجهةٍ، هو التّعلّق بطريق الحصول [فيها]. و من المعلوم بالضّرورة أنّ تلك الأحكام الّتي هي النّسب [الجزئيّة] و المحمولات المنتسبة كذلك.

أمّا المحمول و هو الكلّي فظاهرٌ؛ و أمّا الوقوع، فلأنّه من الأمور الاعتباريّة المعقولة.

و منع الصّغري ـــ مستنداً بأنّه يجوز أن يتعلّق الأحكام سواءٌ كانت بمعنى الوقوع أو الايقاع أو متعلقها بجهةٍ معيّنةٍ من جهات العالم ـــ فمدفوعٌ[۱۵۳] لأنّ المراد بالتعلّق بها هو التّعلّق بطريق الحصول فيها [فعدم] تعلّق الأحكام بها على هذا الوجه فظاهرٌ و منعه مكابرةٌ. و كذا متعلّقها إذ هو أيضاً من قبيل الأمور....[۱]

... أبانصر الفارابي صرّح في [كتابه] المسّمىٰ *بالجمع بين رأى افلاطون و أرسطو*، إلّا أنّه خصّص بعلم المبدأ الأوّل. كذا قيل.

و في *شرح المقاصد*: «قال الفارابي في كتاب *الجمع بين رأى أفلاطون و أرسطو*: «إنّه إشارةٌ إلىٰ أنّ للموجودات[۲] صوراً في علم اللّه باقيّةً لا تتبدّل و لا تتغيّر»»[۱۵٤]

[نقد كلام التّفتازاني]

و أنت خبيرٌ بأنّ ما في *شرح المقاصد* لا يدلّ على كونها قائمةً بالغير،[۱۵۵] فضلاً عن قيامها بالعقول المجرّدةِ.

و أيضاً أنّ للموجودات صوراً في علم اللّه لا يدلّ على أن يكون علم اللّه عبارةً عن صورةٍ

۱. ظاهراً صفحهٔ بعد، از نسخهٔ اصلى جدا شده است.
۲. نسخه: أنّه الموجودات

يعمّ العلم بالصّورة الحاصلة في العقل. و جعل العلم من مقولة[1] الكيف يدلّ على أنّ العـلم عبارةٌ عن الصّور. لكن هذا تعبير العلم الحادث الكاسب و المكتسب دون تعبير مطلق العلم كما صرّح به ـ قدّس سرّه ـ و لو ثبت كون علم اللّه عبارةً عن الصّور، وجب أن لا يكون قائماً بغيره لا ستحالة قيام صفة الشّئ بغيره.

[نقل كلام صاحب الإشراق]

و قال صاحب *الإشـراق*: «إنّه إشارةٌ إلىٰ ما عليه الحكماء المثاليّون، من أنّ لكلّ نوعٍ من الأفلاك و الكواكب و [البسائط] العنصريّة و مركّباتها، جوهراً مجرّداً من العالم العقول [يُدبرّ] أمره؛ حتّى أنّ الّذي لنوع النّار، هو الّذي يحفظها و [يصوّرها] و تجذب [دهن] الشّمع إليها و يسمّونه «ربّ النّوع» و يعبّر عنه في لسان الشّرع بـ«ملك الجبال» و «ملك البـحار» و نـحو ذلك».[١٥٦]

و قالوا في بحث المهيّة إشارةً إلى وجود المهيّة المجرّدة، بأنّه يُؤْخَذُ من كلّ نوعٍ، فردٌ مجرّدٌ عن جميع العوارض أزليّ أبديّ[١٥٧] لا يطرق إليه فسادٌ أصلاً، قابلٌ للمتقابلات[2]. [١٥٨]

و لا شكّ أنّ [القول] بالأمور الثّابتة القائمة بنفسها [غير] ذي وضع، ليس قـولاً بـالمُثُل الأفلاطونيّة بتلك [التفاسير] المنقولة و لا بُعد في أنّ معنى كون صور الموجودات في علم اللّه تعالى، أنّ للموجودات صوراً قائمةً بنفسها محفوظةً و محاطةً بعلم اللّه و لا يعلمها إلّا اللّه.

و لا شكّ أنّ القول بالأمور المذكورة قولٌ بالمُثُل بهذا التـفسير. و التـفسيرُ بـالصّورة [و الإحاطة[3]] أي العلم، لا يخلو عن [المنوع] المناسبة إلى مبحثنا هذا.

و يمكن أن يكون مراده بأنّ القول بالأمور المذكورة، قـولٌ بـالمُثُل الأفـلاطونيّة، قـولاً [تشبيهيّاً] لا تحقيقيّاً، بناءً على أنّه في حكم المُثُل في الاستحالة و البطلان. و ما دلّ عـلى بطلان ذاك، دلّ على بطلان هذا. و أمثال هذا، [تسامحٌ شايعٌ] في ألسنتهم. على أنّ المصنّف رئيسٌ و ثـقةٌ فـي العـلوم فـلاوجه للإيـراد و المـناقشة عـليه بـالنّقل[١٥٩] سـيّما عـن المتأخّرين.[١٦٠]

---

١. نسخه: معقولة ٢. نسخه: للمتقابلات ٣. نسخه: الاحاله

[نقل كلام الدّواني]

قيل[١٦١]: «إن أراد بالمُثُل الأفلاطونيّة عالم المثال[1]، فإنّه خلاف المصطلح. و مع هذا فلا[2]نسلّم استحالته إلى أن تقوم عليه الدّليل. و لم يبرهن عليه أرسطاطاليس إلّا أن قال: إنّه يلزم أن يكون في الخارج أفلاك سوى هذه الأفلاك و عناصر سوى هذه العناصر[3] و حركاتٌ و سكونات[4] إلى غير ذلك» من الإشراقات و القنوص من العالم العقول و الامتزاجات بين الفلكيّات و العنصريّات على الوجه الّذي في عالمنا[5]».

[ردّ كلام الدّواني]

هذا، كما لا يخفىٰ، محض استبعادٍ.[١٦٢ ـ ١٦٣]

[الجواب عن السّؤال المقدّر]

و لعلّك تقول: كيف يكون محض استبعادٍ و هو بيّن البطلان؟

قلت: استحالة التّداخل إنّما هو بين المادّيّات الحسّيّة. و أمّا بين المثالي و الحسّي، فاستحالته في حيّز المنع. و [نظيره] تجويز تداخل البعد المجرّد الغير المادّي الأفلاطونيّة في الأبعاد الجسمانيّة المتداخلة المتحيّزة فيه.

و أمّا ـ بفتح الهمزة ـ، و إمّا ـ بالكسر ـ فله أيضاً وجهٌ لبعد العهد المقتضي لإعادة أحد شقّي التّرديد السّابق؛ **إن كان ذلك الثّابت الخارج عن أذهاننا المطابق** بفتح الباء به أي بما في أذهاننا **متمثّلاً في غيره، فينقسم** أي هذا المتمثّل في غيره **أيضاً إلى قسمين. و ذلك لأنّ** [ذلک] **الغير إمّا أن يكون ذا وضعٍ أو غير ذي وضع.**

فإن كان ذلك الغير ذا وضعٍ بالذّات كما هو الظّاهر المتبادر لأنّ [الواسطة] في العروض لابدّ أن يكون معروضاً لذاته.

---

١. نسخه: المثل، متن مطابق شرح دوانی. ٢. نسخه: لا، متن مطابق شرح دوانی.
٣. نسخه: افلاك سوى هذه... العناصر: افلاك و عناصر سوى هذه الأفلاك و العناصر؛ متن مطابق شرح دوانی.
٤. نسخه: سكنات، متن مطابق شرح دوانی.
٥. شرح دوانی فاقد «من الإشراقات...» تا آخر عبارت برهان ارسطو است.

[زيادة إيضاح]

و معني قوله **كان المتمثّل فيه مثله** أي في مجرّد كونه ذا وضعٍ ولو بالتّبع، لا في كونه ذا وضعٍ بالذّات، لأنّ الوصف الواحد لا يكون عرضاً أوّليّاً للشّيئين؛ بل لا يكون إلّا لشيءٍ واحدٍ. و لا يكون لغيره إلّا [بواسطة] ذلك الشّيئ. و حمل الوضع في جانب المقدّم على ما هو أعمّ من أن يكون بالذّات أو بالتّبع، ناشٍ عن الغفلة [عن] معنى الواسطة في العروض. وكون المتمثّل فيه ذا وضعٍ بالتّبع، لا يقتضي حمل الوضع في جانب المقدّم على المعنى الأعمّ كما [توهّم]. تدبّر! و **عاد المحال المذكور**. هذا إشارةٌ إلى ما ذكره في القسم الأوّل من الشّقّ الأوّل و هو أن يكون ذلك الثّابت الخارج قائماً بنفسه ذا وضعٍ. و ذلك هو المحالات [الثّلث] الّتي بيّنها في الأدلّة الثّلثة على بطلان هذا القسم.

و كان منشأ تلك المحالات هو كونه ذا وضعٍ فتحقّق فيما نحن فيه.

[نقل كلام الدّواني]

و أنت خبيرٌ بما في كلٍّ من تلك الأدلّة من الضّعف. و مع ذلك يتّجه عليه أنّه دفع هناك الإيراد المصدّر بـ«لا يقال»، بأنّه يلزم خلاف المفروض.[١٦٤]

و لا شكّ أنّه لا يصحّ مثله على تقدير الحلول. إذ المفروض هاهنا أنّه قائمٌ بغيره؛ فلا يمكن دفع الإيراد المصدّر بـ«لا يقال»، بلزوم خلاف المفروض و [لا] يبعد أن يقال أنّ مدار دفع الإيراد المذكور على لزوم خلاف المفروض سواءٌ كان ذلك كون القائم بنفسه، قائماً بغيره، أو يكون القائم بذات الوضع قائماً بغير ذات الوضع.

و لا مدخل لخصوصيّة الشّقّ الأوّل أو خلاصة الدّفع بلزوم خلاف المفروض؛أيّ مفروضٍ كان. كما لا يخفى.

نعم! يرد عليه أنّ ذلك الخارج المطابق له ليس ذات الوضع لذاته، و إنّما صار كذلك بسبب محلّه. فلِمَ لا يجوز أن يطابق الحكم بنفس ذلك الخارج من حيث هو، لا من حيث كونه [حالّاً] في محلٍّ ذي وضعٍ؟

[إيراد الإشكال على كلام الدّواني]

و ما وقع في بعض الشّروح[١٦٥]: «و هذا بعينه ما يقولون: إنّ الصّورة المجرّدة عن المشخّصات الخارجيّة الحالّة في العقل، تطابق كلّ واحدٍ من الأشخاص الخارجيّة من حيث مفهوماتها المطلقة[١] و تحمل عليها. فيقال: هو هي، كقولنا: «زيدٌ هو إنسانٌ».

و لا يطابقه من حيث هي حالّةٌ في محلٍّ، فإنّها من تلك الحيثيّة تكون صورةً شخصيّةً في ذاتٍ شخصيّةٍ[٢] مجرّدةً عن الموادّ، فيمتنع[٣] حملها من تلك الحيثيّة على شيءٍ من الأشخاص الخارجيّة مجرّدةً، فإنّه يكذب قولنا مثلاً زيدٌ هو الإنسان الحالّ في ذاتٍ مجرّدةٍ عن الموادّ الجسميّة، ليس على ما [سمّى] لأنّ كون قولنا زيدٌ هو الإنسان الحالّ، إن أريد به الإنسان المأخوذ بصفة الحالّيّة، أي الصّورة المشخّصة، فلا شكّ في كذبه.

و إن أريد به الإنسان المفروض للتّشخّص من غير أخذ التّشخّص معه [يعنى] ذات المفروض من حيث هي هي، فهو بيّن الصّدق إذ هو الكلّيّ الطّبيعى، أعنى الإنسان لا بشرط شيء.

و مجرّد قيام وصفٍ من الأوصاف كالكتابة و الضّحك لا ينافي هذه الحيثيّة أعنى كونه لا بشرط شيء، و إلّا لم يوجد ماهية لا بشرط شيء كالماهية بشرط لا شيء.

و قد يقال: المهيّة لا بشرط شيء إنّما هو في نظر العقل و ليست متّصفةً بصفةٍ من الصّفات [هي] الوجود و لا في الخارج و لا في العقل و ما هو المحمول على زيد ليس إلّا مفهوم الإنسان الذّي من حيث هو في نظر العقل و ما هو المتّحد مع زيد ليس إلّا الإنسان الّذي توجّه إليه العقل فقط؛ و ليس في نظره شيءٌ سوى مفهومه و الإنسان الحالّ في ذاتٍ مجرّدةٍ ليس إلّا الإنسان الموجود المتشخّص. و ما من متشخّص [ليس إلّا][٤] التّشخّص داخلٌ في مفهومه.

و قولنا زيدٌ متّحدٌ مع ماهيّة الإنسان الحالّة في ذاتٍ مجرّدةٍ، كذبٌ صريحٌ. و هذا معنى قولهم إنّ الصّورة المجرّدة عن المشخّصات الخارجيّة الحالّة في العقل يطابق كلّ واحدٍ من الأشخاص الخارجيّة من حيث مفهوماتها المطلقه. و تحمل عليه أي من حيث مفهوماتها الّتي

---

١. نسخه: مطابقة؛ متن مطابق شرح كيشى.

٢. نسخه: ~ في ذاتٍ شخصيّةٍ؛ متن مطابق شرح كيشى.

٣. نسخه: ممتنع؛ متن مطابق شرح كيشى.

٤. كذا فى النسخة.

[يتوجّه] العقل إليها من غير ملاحظة شيءٍ معها.

و لهذا [ظهر] لك بطلان ما قيل: فالموصوف بالكلّية إنّما هو الصّور لا المفهوم المطلق.

و ما قيل: إنّ تعدّد السّند لا يستلزم تعدّد المنع، فباطلٌ؛ إذ[1] لا شكّ أنّ المنع مع سندٍ غير المنع مع سندٍ آخر. و استلزام تعدّد السّند بعدد المنع صرّح به قدّس سرّه في *حاشية المطالع*.

فبقي القسم الأخير و هو أن يكون متمثّلاً في شيءٍ غير ذي وضعٍ.

[المقدّمة السّادسة]

ثمّ نقول: ذلك المتمثّل فيه أي في شيءٍ غير ذي وضعٍ **لا يمكن** تمثّله و حصوله فيه **أن يكون بالقوّة و لو في وقتٍ ما و إن كان بعض ما في الأذهان بالقوّة في وقتٍ ما**، أي قبل حصوله في الأذهان، و ذلك **لامتناع المطابقة بالفعل بين ما هو بالفعل أو يمكن أن يصير وقتاً ما بالفعل، و بين ما هو بالقوّة.**

[إيراد إشكال]

و فيه بحثٌ ظاهرٌ إن أريد بالقوّة، القوّة في وقتٍ ما؛ إذ لا يلزم أن يكون حصول المطابقة له دائميّاً. إذ المطابقة بالفعل يقتضي ثبوت المطابقين في وقت تحقّق المطابقة دون ثبوت المطابق له دائماً؛ بل قبله و بعده. لابدّ لنفي هذا الاحتمال من دليلٍ.

[نقل كلام الكيشي]

قيل[١٦٦]: «و بعبارةٍ أخرى لِمَ لا يجوز أن يكون الصّور المطابق بها كلّها بالقوّة، و يجب وقوعها عند وقوع تلك الأحكام الذّهنيّة، فيساوق حصول كلّ واحدٍ من الأحكام الذّهنيّة و حصول ما يطابقه من الصّور الخارجيّة. فيتحقّق المطابقة من غير تقدّم الصّور الخارجيّة على الذّهنيّة؟ لابدّ لانتفاء هذا الاحتمال من دليلٍ».

و أنت خبيرٌ أنّ نفي الاحتمال لا يفيد إلّا إذا ثبت مساواته و هذا غير خفيٍّ لذكّي.

و أمّا إذا أريد بالقوّة في قوله لا يمكن أن يكون بالقوّة دائماً، فيتمّ الدّليل سالماً. لامتناع

---

١. نسخه: إذا

المطابقة بين ما بالقوّة دائماً و بين ما هو بالفعل في الجملة. لأنّ تحقّق المطابقة بالفعل فرع تحقّق المطابقين. لكن يرد عليه: أنّ الكلام في المتمثّل في شيءٍ غير ذي وضعٍ و فيه. إذ لا منافاة بين الفعل و بين إمكان القوّة الدّائميّة و أنت خبيرٌ. فعلىٰ هذا لا يكون هذا الدّليل الثّاني واحداً كما يظهر بالتّأمّل الصّادق.

[المقدّمة السّابعة]

و أيضاً لا يمكن أن يزول أو يتغيّر أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوّة و لا في وقتٍ من الأوقات؛ لأنّ الأحكام المذكورة واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّرٍ و استحالة [و] من غير تقيّدٍ بوقتٍ و مكانٍ.

هذا دليلٌ آخر على عدم كون ذلك المحلّ بالقوّة. المدّعى الأصل في هذا المقام قِدَمُ المحلّ. و لهذا رتّب قِدَم المحلّ على قدم الحالّ بقوله: «فواجبٌ أن...[١٦٧]» الى آخره.

[الإشارة إلى كلام الحنفي]

و من قال[١٦٨] هذا دليلٌ على وجوب كون ذلك المتمثّل أزليّاً أبديّاً، يعني قدم الحالّ، فنظره إلى الظّاهر. فمنشأه قلّة التّدبّر و التّعمّق؛ لأنّ قِدَم الحالّ من جملة مقدّمات دليل مدّعى الأصل، و دليل مقدّمه دليل الدّعوى[١] في الحقيقة.

فمن قال[١٦٩]: «إنّه دليلٌ آخر على قدم المحلّ» فنظر إلى الحالّ و الحقيقة، كما لا يخفى على من له نظرٌ سليمٌ و فكرٌ مستقيمٌ. و تقريره:

إنّ الأحكام اليقينيّة من «أنّ الواحد نصف الإثنين» و «قطر المربّع لا يساوي ضعله» واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّرٍ و تبدّلٍ.

و يمتنع المطابقة بين الأحكام الواجبة الثّبوت أزلاً و أبداً و بين الأحكام الممكنة الزّوال اليقينيّة الذّهنيّة مطلقاً؛ بل الأحكام[المتغيّرة]؛ فوجب أن يكون ذلك المتمثّل أي الصّور الخارجيّة ممّا لا يمكن أن يزول أو يتغيّر أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوّة.

---

١. نسخه: + دليل الدّعوي

و منه ظهر أنّ المراد من الأحكام المذكورة ليس جميعُ الأحكام الذّهنيّة مطلقاً بل اليقينيّة المذكورة في ضمن الأمثلة المذكورة.

فلا يرد ما قيل من «أنّ [كون] جميع الأحكام اليقينيّة واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّرٍ و تبدّلٍ»، ممنوعٌ؛ لجواز كون بعضها ممكنة الثّبوت أزلاً و أبداً و بعضها واجبة الثّبوت و بعضها متغيّراً و متبدّلاً».

[نقل كلام الحنفي]

نعم! يرد عليه: أنّ امتناع المطابقة بين الأمور الواجبة الثّبوت الغير المتبدّلة و بين الأمور الممكنة الزّوال و التّغيّر، ليس بديهيّاً و لا مبرهناً[1].

و غاية ما يلزم إمكان تحقّق أحد المطابقتين بدون الآخر و استحالتُه غيرُ بيّنٍ و لا بُدَّله من دليلٍ.

و اعلم أنّ كلام المصنّف مع ما يتّجه عليه من المنوع يشتمل على تطويلٍ و إطنابٍ بلا فائدةٍ يعتدّ بها؛ بل على ما هو مستدركٌ و مستغنٍ عنه في الشّأن». كذا قيل.[١٧٠]

و قد يقال: إنّ هذا من قبيل تعيّن الطّريق. حاصله: إنّ لنا دليلاً أقصر من دليلك و هذا ليس بمسموعٍ عند أرباب المناظرة و إن كان أمثال هذه المؤاخذة و المداخلة شايعةً فيما بينهم و أكثر من أن يحصى كما لا يخفى على من له أدنى تتبّعٍ في كلامهم.

فواجبٌ أن يكون محلّها و هذا أولى ممّا وقع في بعض النّسخ: «أو وجب أن يكون...» إلى آخره. **كذلك** أي كالتمثّل في القدم، أي يجب أن يكون قديماً. **و إلّا فأمكن ثبوت الحالّ بدون المحلّ.**

حاصله أنّ الحالّ لمّا كان قديماً، كان محلّه قديماً، و إلّا لكان زمانَ عدم المحلّ، وجود الحالّ بدون المحلّ و استغناء الحالّ عن المحلّ. هذا خلفٌ.

---

١. عبارات حنفى با اندكى اختلاف نقل به معنا شده است. عبارت حنفى: «فلا نسلّم امتناع المطابقة... و بين الأمور الغير الواجبة الثّبوت المتبدّلة، و لابدّ لنفيه من دليل و قد سبق ما يجديک في تحقيق هذا المقام نفعاً فلا تغفل!»

[تقرير الدّليل نقلاً عن الدّواني]

و حرّر بعض الشّارحين[۱۷۱] الدّليل هكذا: «إنّ الأحكام اليقينيّة من أنّ الواحد نصف الإثنين و قطر المربّع لا يساوي ضلعه ضروريّ الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تقييدٍ بوقتٍ و مكانٍ. فلا بدّلها من مطابقٍ كذلك. ضرورة أنّ الحكم فيها على ثبوت محمولها لموضوعها ثبوتاً دائماً ضروريّاً؛ و لمّا كانت صادقةً، وجب أن يكون مضمونها ثابتاً كذلك. فيكون محلّها أيضاً ثابتاً كذلك ضرورة استلزام ثبوت الحالّ ثبوت المحلّ...[۱]».

... سواءٌ أريد بوجودها في ذلك المحلّ، الوجود الرّابطى[۲] كما هو ظاهر العبارة و المقطوع به أيضاً، أو المحمول.

و أمّا على الأوّل:

فظاهرٌ لأنّ العلم الحضوريّ[۱۷۲] عبارةٌ عن عدم غيبوبة الأشياء عن ذاته تعالى و انكشافها على ما هي عليه في حدّ ذاتها. و الظّاهر أنّ عدم الغيبوبة و الانكشاف لا يستدعي الوجود أصلاً.

و أمّا على الثّاني:

فلأنّ العلم الانطباعيّ عبارةٌ عن ارتسام صور الأشياء و وجودها بوجودٍ ظلّي غير أصلي عند الّذات المجرّدة. سواءٌ كان بطريق الانتزاع عن موجودٍ أوّلا. و ليس منحصراً في صورة الانتزاع.

و على التّنزّل من ذلك، أنّ استحالة توقّف علم الواجب و تأخّره عن معلوله تأخّراً ذاتيّاً، إنّما يتمّ إذا كان فاعلاً بالاختيار، و أمّا إذا كان موجباً فاستحالته ليس بديهيّاً و لا مبرهناً.

و ما يقال: إنّ العلم تابعٌ للوقوع؛ فمعناه: إنّه نعلم الشّئ كما يقع؛ و إنّ المعلوم هو الأصل في المطابَق. لأنّ العلم مثالٌ و صورةٌ له، لا بمعنى تأخّره عنه في الخارج زماناً أو ذاتاً. و يصحّ أن يقال: علمتُ زيداً [شريراً] لأنّه كان في نفسه شريراً.[۱۷۳]

و لا يصحّ أن يقال: كان زيدٌ شريراً لأنّه علمه شريراً. فاللّه تعالى في الأزل كذلك. لأنّهم كانوا فيما يزال كذلك. لا أنّ الأمر بالعكس.

---

۱. ظاهراً از اين مطلب به بعد، حداقل يک ورقه از نسخه جدا شده است.
۲. نسخه: الوجود و الرّابطي

[دخلٌ و دفع]

فإن قلت: «لمّا حكموا أنّ العلم تابعٌ، فلا يكون علّةً للمعلوم لزمهم أن لا يكون علمٌ فعليّاً أصلاً؛

قلت: العلم من حيث هو علمٌ و محاكاةٌ للمعلوم لا يكون له اقتضاءٌ لوجوده و مدخلٌ فيه. لكّنه من حيث أنّه يصير وسيلةً إلى اختيار العقل و إرادته، تكون له مدخلٌ في وجوده. و هذا معنى كونه فعليّاً.

و علم المختار بالأفعال الاختياريّة علمٌ فعليٌّ؛ و علمه بأفعال غيره لا يكون فعليّاً و إن كان [متقدّماً]. هكذا حقّقه ـ قدّس سرّه ـ في *حاشية التّجريد*.

و منه ظهر ضعف ما قيل من أنّ جملة الأمور المتكثّرة و الأمور المعدومة في الخارج كالسّلب و الإضافات و غيرها،[1] إذا لم يكن موجودةً في الّذهن، كانت معدومةً مطلقةً. فلا يتصوّر أن يتعلّق العلم بها كما لا يخفى على من له فكرٌ سليمٌ و نظرٌ مستقيمٌ.

[النّتيجة]

فإذن ثبت وجود موجودٍ غير الواجب [الأوّل] تعالى [و تقدّس بهذه الصّفة] و لنسمّه بالعقل الكلّ[۱۷٤] أو الكلّي.

أخذ أن [يصطلح] على ماشاء؛ لكن مخالفة القوم فيما هو المشهور بينهم من غير ضرورةٍ داعيةٍ إليه في قوّة الخطأ عند المحصّلين.[۱۷٥]

[نقل كلام الدّواني]

و لذا قيل[۱۷٦]: «إنّما ثبت كونه عقلاً لو ثبت كونه بالفعل من جميع الجهات و لم يثبت ذلك بما ذكره.

و إنّما ثبت به على تقدير تمامه، كونه بالفعل من حيث التّمثّل بتلك المعقولات. و من الجائز أن تكون له صفاتٌ منتظرةٌ سوى تلك المعقولات».

---

۱. نسخه: + و

[نقل كلام التفتازاني]

و قد يقال[۱۷۷]: «ما ذكره من عدم جواز التّغيير و الاستحالة و الخروج من القوّة إلى الفعل، يدلّ على أن لا يكون له كمالٌ منتظرٌ. بل كلّ ما يمكن أن يحصل، فهو بالقوّة، و ليس له كمالٌ منتظرٌ يمكن أن يحصل».

[ذكر المحتملات في المسألة]

و مع ذلك [يحتمل] أن يكون ذلك المحلّ المتمثّل بالصّور الخارجيّة نفساً فلكيّاً أو غير ذلك من المجرّدات المادّيّة الّتي يمكن أن تتمثّل و ينتقش بجميع المعقولات. و لو أريد بالعقل الكلّ ما يعمّ الكلّ من المحتملات فهو بعيدٌ جدّاً.

[امتناع سائر الاحتمالات]

و ليس هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة. و لا النّفس لامتناع اشتمالها على الكلّ». كذا في *شرح المقاصد*.[۱۷۸] لأنّ النّفس مادّيٌّ فلها كمالاتٌ منتظرةٌ. فلا يكون بالفعل من جميع الجهات؛ بل من جهة التّمثّل أيضاً على أصلهم. فيلزم منه أن يكون مجرّداً غير مادّيٍّ. فهو العقل.

و أمّا أنّه فهو العقل الفعّال، فلا.

[تقريب تفسير عقل الكلّ بالعقل الفعّال]

و الأقرب هو أنّ المراد بعقل الكلّ هاهنا هو المعلول الآخر من المجرّدات أعني العقل العاشر المسمّى بالعقل الفعّال. لأنّه المدّبر [المفيض] في عالمنا هذا.

[نقل كلام التفتازاني في المقام]

و به صرّح المحقّق التّفتازاني [في] *شرح المقاصد* فقال: «فسّر بعضهم ما في نفس الأمر بما في العقل الفعّال».[۱۷۹]

[دخلٌ و دفع]

ولو قيل: «لمّا كان المدبّر المؤثّر في عالمنا هذا هو العقل الفعّال عندهم كما هو المشهور،

لزم أن لا يكون ما في نفس الأمر، ما في العقل الفعّال لامتناع أن يكون الشّئ الواحد قابلاً و فاعلاً معاً»؛[١٨٠]

قلنا: بطلان كون الشّئ الواحد قابلاً و فاعلاً ليس بثابتٍ كما يظهر بالمراجعة موضعه. تأمّل!

[مقارنة المصنّف بين العقل الكلّ و اللّوح المحفوظ]

و **هو الّذي عبّر عنه في القرآن المجيد تارةً باللّوح المحفوظ** عن التّحريف و التّغيير و النّسخ و علامة الحدوث. كما في قوله تعالى: ﴿بل هو قرآنٌ مجيدٌ في لوحٍ محفوظٍ﴾.

[نقل كلام الكيشي في المقام]

و في بعض الشّروح[١٨١]: «إنّ علماء الّدين أجمعوا على أنّ اللّوح المحفوظ ينتقش بجميع الكلّيّات و الجزئيّات. و العقل الّذي أثبته لم ينتقش بغير الكلّيّات على فائدة الكلّيّات فهو ليس مسمّىً باللّوح المحفوظ». تمّ كلامه.

[التّوفيق بين كلام المصنّف و الكيشي]

و يمكن أن يقال في التّوفيق: بأنّ العقل أيضاً [ينتقش] فيه الكلّيّات و الجزئيّات جميعاً. لكنّ انتقاشه بالجزئيّات، فيه ليس على سبيل التّغيّر و التّبدّل بحيث يتغيّر[١] الأزمان و الأوقات، بل على نسقٍ واحدٍ بدون التّبدّل و التّغيّر. و هذا معنى قَولهم لم ينتقش بغير الكلّيّات.

[تسمية العقل الكلّ بالكتاب المبين]

و تارةً **بالكتاب المبين**. كما في قوله تعالى: ﴿و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا في كتابٍ مبينٍ﴾.

[نقل كلام الكيشي]

و وقع في بعض الشّروح[١٨٢]: إنّه محلّ[٢] تأمّلٍ؛ لأنّ للمفسّرين في [قوله: ﴿و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا][٣] في كتابٍ مبينٍ﴾ أقوالاً:

---

١. نسخه: التغير ٢. شرح كيشى: هذا موضوع.

٣. نسخه: «قوله و لا رطب... إلّا»: الكليات، متن مطابق شرح كيشى.

أحدها: هو أنّ المراد هو القرآن.

و الثّاني: هو علم اللّه المحيط.

و الثّالث: هو اللّوح المحفوظ.

و تفسيره بالعلم أشدّ مناسبةً للكلام السّابق. و هو قوله تعالى: ﴿**و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو و يعلم ما في البرّ و البحر و ما تسقط من ورقةٍ إلّا يعلمها و لا حبّةٍ في ظلمات الأرض و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا في كتابٍ مبين**﴾.

و ذلك هو اللّه لأنّ سوق الآية ناظرٌ أنّ المقصود هو الإخبار عن علمه تعالى بالأشياء كلّها إحاطةً تامّةً[۱۸۳] بحيث لا يخرج عنه شئ.

[نقل كلام التفتازاني]

قال في *شرح المقاصد*: «إنّ ما ذكره مخالف تصريح قوله تعالى: ﴿**و عنده مفاتح الغيب...**﴾ الآية، فَلَيته سكت عن التّطبيق».[۱۸٤] تمّ كلامه. أي يتمنّي سكوته[۱] عن التّطبيق. لأنّ[۲] قوله تعالى: ﴿**و عنده مفاتح الغيب...**﴾ يأبى ذلك التّطبيق كلَّ الإباء.

المشتمل على كلّ رطبٍ و يابسٍ. و ذلك ما أردناه أي ما هو المقصود من هذه الآيات، ما أردنا من نفس الأمر، أعني العقل الفعّال أو ذلك الموجود الّذي يتمثّل فيه الصّور الخارجيّة، ما أردنا هو نفس الأمر. و في بعض النّسخ: و ذلك ما أوردناه و ذلك ظاهرٌ. هذا هو الكلام الموجز على ما في هذه الرّسالة المسّماة *برسالة نفس الأمر* للمحقّق الطّوسي، صاحب النّفس القدسيّ.

[نقل كلام التفتازاني في المقام]

و ممّا يليق ما اورد عليه معارضةً و ذلك من وجوهٍ:

[الوجه] الأوّل:

[۱۸٥] «إنّ القول بأنّ المراد بما في نفس الأمر، ما في العقل الفعّال باطلٌ. لأنّ كلّ أحدٍ[۳] من العقلاء يعرف أنّ قولنا: الواحد نصف الإثنين، مطابقٌ[٤] لما في نفس الأمر. مع أنّه لم يتصوّر

۱. نسخه: سكونه ۲. نسخه: لأنّه ۳. نسخه: واحد؛ متن مطابق *شرح المقاصد*.

٤. نسخه: لمطابقٌ؛ متن مطابق *شرح المقاصد*.

العقل الفعّال أصلاً، فضلاً عن اعتقاد ثبوته و ارتسامه بصور الكائنات.

بل مع أنّه ينكر ثبوته و يعتقد ابتناءه على ما هو رأي المتكلّمين.

و كان المراد أنّ ما في نفس الأمر على وجهٍ يعمّ الكلّ و لا يحتمل النّقيض أصلاً، هو ما في العقل الفعّال، و إن تغايرا بحسب المفهوم». كذا قيل.[١٨٦]

[إيراد الإشكال على التفتازاني]

و فيه: إنّ ما ذكره من أنّ الدّليل إن تمّ، تمّ و إلّا فلا، و ما وجه قوله: «و كان المراد أنّ... الى آخره» و [أيضاً] إنّ المعارضة بحالها و لا يدفع به.

[دفع الشّارح المعارضةَ]

و قد يجتناب عن المعارضة بأنّ الحكم بأنّ الأمر كذا في نفس الأمر بالبديهة أو بالبرهان، لا يتوقّف على معرفة ما في نفس الأمر على الوجه المخصوص، و على أنّـه أيّ شـيءٍ هـو بخصوصه؟ بل العلم على وجه الإجمال كافٍ فيه.

ألا ترىٰ أنّا نحكم على الشّيخ المريء، بأنّه كذا مع الجهل بخصوصه. على أنّه لو تمّ مـا ذكره، لبطل كثيرٌ من الأحكام و المطالب الحكميّة.

[دفع إشكال التّفتازاني]

و بهذا اندفع ما قيل: «إنّ الأمر لو كان كذلك، لامتنع الحكم بالمطابقة لما في نفس الأمر ما لم تعلم كيفيّة ما في العقل الفعّال».[١٨٧]

على أنّه لو تمّ ما ذكر، لزم امتناع الحكم بالمطابقة مطلقاً ما لم تعلم كيفية ما في نفس الأمر. و إنّ نفس الأمر أيّ شيءٍ هو بخصوصه؟ سواءٌ كان نفس الأمر عبارةً عن العقل الفعّال أو غيره. إذ لا شكّ أنّ نفس الأمر عبارةٌ عن أمرٍ خاصٍّ من الأمور المخصوصة.

و [الوجه] الثّاني:

أنّ هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى إلّا على وجهٍ بعيد. بأن يراد بالأمر، مقابل[١] الخلق أعني عالم المجرّدات.

---

١. نسخه: بالقابل

[دفع المعارضة]

و أنت تعلم أنّ ما نفهم من [الأمر][1] الشّأن[2] و الشّيئ و لا دلالة له أصلاً على هذا المعنى أيضاً.

على أنّ الكلام في بيان حقيقة الشّيئ بالدّليل و لا غيره، لدلالة اللّفظ عليه. و بني الأمر على البرهان حتّى يقال: لا دلالة للّفظٍ عليه كما في التّعريفات.

و [الوجه] الثّالث:

أنّ جميع المعقولات مرتسمةٌ في العقل الفعّال، سواءٌ كانت تصّوريّةً أو تصديقيّةً؛ و لو كان مدار الصّدق على المطابقيّة لما في العقل الفعّال، لزم صدق الكواذب و حصر الأحكام في الصّادقة.

[دفع المعارضة]

و الجواب: أنّ الكواذب مرتسمةٌ فيها سلباً لا إيجاباً. و المطابقة من حيث[۱۸۸] التّصديق لا من حيث التصوّر. تأمّل!

و [الوجه] الرّابع:

أنّ عبارة المطابقة لما في نفس الأمر، في الأحكام الثابتة في العقل الفعّال ممتنعٌ لعدم المغايرة، و[3] المطابقة لما في نفس الأمر، في الكلّ بمعنىً واحدٍ.

[نقل جوابٍ في دفع المعارضة]

و أجيب عنه بمنع كون المطابقة في الكلّ بمعنىً واحدٍ؛ بل المطابقة في علم العقل بمعنى العينيّة و الوقوع. [لكنّه] خلاف العرف. مع أنّه صرّح صاحب الجواب: ــ بسطورٍ معدودةٍ ــ المطابقة في الكلّ بمعنىً واحدٍ.

[جواب الشّارح عن المعارضة]

و الأولى في الجواب أن يقال: إنّ التّغاير الاعتبارى، كافٍ في المطابقة.[۱۸۹] إذ لا معنى

---

۱. نسخه: ~ الأمر. ۲. نسخه: الشام ۳. نسخه: ~ و

للتّصديق سوى المطابقة لما في نفس الأمر. لكنّه لا يستقيم من جانب المصنّف لما مرّ.

و [الوجه] الخامس:

امتناع اعتبار مطابقة العلم السّابق عليه و لو بالذّات كعلم الواجب. لامتناع مطابقة الشّئ لما لا تحقّق له معه.

[الجواب عن المعارضة]

و أجيب عنه بعد تسليم امتناع مطابقة الشّئ مع ما هو متأخّرٌ عنه ذاتاً[۱]، بأنّ اعتبار المطابقة إنّما يكون في العلم الّذي هو بارتسام الصّورة؛ و لا كذلك علم الواجب على أنّهم [لا يثبتون له أوّلاً تعقّل] ذاته و هو عين ذاته.

[انحصار الصّدق و المطابقة في الأمور الغير المتأصّلة في الوجود]

و اعلم أنّ الصّدق و المطابقة إنّما يتصوّر في الأمور الغير المتأصّلة في الوجود، دون الأمور المتأصّلة في الوجود. إذ الأوّل يقتضي الارتباط [بغيره] دون الثّاني.

و إنّما يوصف المتأصّل بالحقّ بمعنى الثّابت الواقع؛ لا المطابق للواقع. فإذا كان [علم] المبادي انطباعيّاً بارتسام الصّورة بالصّدق و المطابقة و إلّا فلا. و كذا علم الواجب.

[علم الواجب و المبادي عند قدماء الحكماء]

و عند قدماء الحكماء، فعلم الواجب ليس بارتسام الصّورة؛ فلا يوصف بالصّدق و المطابقة [فلا نقض به]. [۱۹۰]

و أمّا علم المبادي فلا نصّ منهم بالارتسام، فلا نقض به أيضاً لأنّ مادّة النقض غير متحقّق.

لكنّ القول بأنّ المراد بما في نفس الأمر، ما في العقل الفعّال، ظاهرٌ في الارتسام. فردّ عليه النّقض بعلم المبادي إلزاماً. لا يقال: لو قلنا بارتسام الصّور في المبادي، كان وجودها فيها وجوده في القوّة الدّرّاكة فيكون وجوداً ذهنيّاً. و المفروض أنّه ثبوتٌ خارجٌ. لأنّ خارج الّذهن عبارةٌ عمّا في نفس الأمر. و ما[۲] في نفس الأمر أعمّ من الذّهن. و الخارج هنا أعمّ من الذّهن

---

۱. نسخه: و أمّا ۲. نسخه: اما

المقابل للأعيان. فلا ينافي كونُها في القوّة الدّرّاكة وجوداً ذهنيّاً، كون ثبوتها خارج الذّهن.

و [الوجه] السّادس:

أنّه يمنع وصف العلم بالجزئيّات مثل: «هذا الخسوف» و «قيام زيدٍ في هذا الوقت» لامتناع ارتسامها في العقل.

[الجواب عن المعارضة]

و أجيب بأنّ ارتسام الجزئيّ على الوجه الكلّي كافٍ في المطابقة. و بما ذكرناه في التّوفيق، اندفع السّؤال من غير احتياجٍ إلى هذا الجواب الّذي لا يخلو عن التّكلّف.

خاتمة [في نقل كلام التّفتازاني]

قال بعض المحقّقين:[۱۹۱] «ليست صحّة الحكم بمطابقته لما في الأعيان إذ قد لا يتحقّق طرفا الحكم في الخارج... و لا يكفي المطابقة[۱] بالمطابقة لما في الأذهان لأنّه[۲] قد يرتسم فيها[۳]، الأحكام الغير المطابقة... بل المعتبر في صحّة الحكم مطابقته[٤] لما في نفس الأمر و هو المراد بالواقع و الخارج. أي خارج ذات[٥] المدرك و المخبر. و معناه ما يفهم من قولنا: الأمر كذا في نفسه أو ليس كذا أي في حدّ ذاته، بالنّظر إليه مع قطع النّظر عن إدراك المدرک و إخبار المخبر. على أنّ المراد بالأمر الشّأن و الشّيء و بالنّفس الّذات.»

ثمّ قال: [و تفصيله]: إنّ المطابقة إضافةٌ يكفيها تحقّق المضافين بحسب العقل. و لا خفاءَ في أنّ العقل عند ملاحظة المعنيين[٦] و المقايسة بينهما سواءٌ كانا من الموجودات أو المعدومات، يجد بينهما [بحسب كلّ زمانٍ][۷]، نسبةً إيجابيّةً أو سلبيّةً تقتضيها الضّرورة أو البرهان. فتلك النّسبة من حيث أنّها نتيجة الضّرورة أو البرهان بالنّظر إلى نفس المعقول من غير خصوصيّة المدرك و المخبر هي المراد بالواقع، و ما في نفس الأمر؛ و بالخارج أيضاً عند من يجعله أعمّ ممّا في الأعيان [على ما بيّنّا].[۸] فصحّة هذه النّسبة تكون بمعنى أنّها[۹] الواقع و ما في نفس الأمر.

۱. نسخه: «يكفي المطابقة»: بالمطابقة. ۲. نسخه: لأنّه: إذ. ۳. نسخه: فيها: في الأذهان.
٤. نسخه: مطابقة ٥. نسخه: خارج ذات: الخارج. ٦. نسخه: المعنيين: المنتسبين.
۷. نسخه: ~ «بحسب كلّ زمانٍ». ۸. نسخه: ~ على ما بيّنّا.
۹. نسخه: + في.

فصحّة النّسبة المعقولة أو الملفوظة من زيدٍ أو عمروٍ أو غيرهما بين[١] ذينك المعنيين يكون بمعنى أنّها مطابقةٌ لتلك النّسبة الواقعة أي[٢] على وفقها في الإيجاب و السّلب.

و لمّا لم يتصوّر للنّسبة المسمّاة بالواقع و ما في نفس الأمر، سيّما في ما بين المعدومات حصولٌ إلّا بحسب التّعقّل[٣]، و كان عندهم أنّ جميع صور الكائنات و أحكام الموجودات و المعدومات مرتسمةٌ في جوهرٍ أزليٍّ يسمّى بالعقل الفعّال، فسّر بعضهم ما في نفس الأمر بما في العقل الفعّال» انتهى كلامه.[١٩٢]

[نقد كلام التّفتازاني]

و اعلم أنّ الظّاهر من كلامه أنّ المرضيّ المختار عنده أنّ نفس الأمر عبارةٌ عن أحد المنتسبين، سواءٌ كان من الموجودات أو المعدومات أعني الموضوع كما هو الظّاهر من عبارته ـ قدّس سرّه ـ في *حاشية المطالع* في أوّل مباحث. و إنّ المعتبر في صحّة الحكم، المطابقة لما في نفس الأمر و هو المراد بالواقع و الخارج. و إنّ تلك المطابقة إنّما هي من النّسبة الّتي يجد العقل بين المنتسبين و حكم بها من حيث أنّها مقتضى البديهة أو البرهان بالنّظر إلى نفس ذلك المعقول، من غير خصوصيّة إدراك [المخبر] و بين النّسبة المعقولة مع ملاحظة الخصوصيّة بأنّ المتغايرين المتطابقين بالاعتبارات لا بالذّات. و أنّ النّسبة الّتي هي نتيجة الضّرورة أو البرهان، من حيث أنّها نتيجة الضّرورة أو البرهان، من غير نظرٍ إلى كونه موجوداً في الذّهن، هي المراد بالواقع و ما في نفس الأمر، و بالخارج أيضاً. و أنّ صحّة هذه النّسبة بمعنى أنّها في الواقع و ما في نفس الأمر. و أنّ صحّة النّسبة المعقولة بمعنى أنّها مطابقةٌ لتلك النّسبة الواقعة بمعنى أنّها على [وفقها[٤]] في الإيجاب و السّلب.

[إيراد إشكال]

و أنت خبيرٌ بأنّ بين جعل نفس الأمر عبارةً عن أحد المنتسبين، و بين القول بأنّ النّسبة من حيث أنّها نتيجة الضّرورة أو البرهان، هي المراد بالواقع و ما في نفس الأمر، و بيان المطابقة بمعنى الموافقة في الإيجاب و السّلب، مدافعةٌ و اضطرابٌ. إذ الثّاني إنّما يستقيم إذا كان ما في

١. نسخه: من ٢. نسخه: ـ أي ٣. نسخه: العقل ٤. نسخه: وقها

نفس الأمر [حالّاً[1]] في العقل الفعّال، إذ معنى المطابقة على تقدير أن يكون نفس الأمر عبارةً عن الموضوع أن يصحّ الحكايةُ عنه بها، و أن يكون ما في نفس الأمر بحسب هذا النّحو من الوجود مبدأً لانتزاع تلك النّسبة. و القولُ بأن يكون مبدأً [للنّسبة] الّتي يجدها العقل بين الطّرفين بالضّرورة أو بالبرهان في نفس الأمر بالمعنى المذكور، يصحّح نسبة المنتزع عنها إليه بالوقوع فيها، تعسّفٌ و ارتكابٌ بأمرٍ زائدٍ من غير احتياجٍ و ضرورةٍ داعيةٍ إليه، مع ورود الاعتراض عليه بأنّه يلزم أن لا يكون للضّروريّات و لا للحكم الّذي يستنبط الحاكم من البرهان خارجيّاً[2] من حيث أنّها يقتضي الضّرورة أو البرهان؛ و إن كان مجاباً بأنّه لا محذور فيه.

[إشارةٌ إلى النّسبة بين نفس الأمر و الخارج و الذّهن]

و ممّا يليق أن يشار هاهنا إلى بيان النّسبة بين نفس الأمر و الخارج و الّذهن،[۱۹۳] و على إطلاق الخارج على ما يعمّ الأعيان و على ما يرادف الأعيان. و إذ قد يقع خبط المغفلة عن إطلاق الخارج على المعنى الأعمّ.[۱۹٤]

[المراد بالخارج]

[۱)] و اعلم أنّ الخارج قد يطلق و يراد به خارج الذّهن المدرك و المخبر و هو المراد بما في نفس الأمر و هو المعنى أعمّ ممّا في الأعيان.

[۲)] و قد يطلق و يراد به خارج القوى الدّرّاكة المتناولة للمبادي العالية. و هو بهذا المعنى شايعٌ و متعارفٌ و مرادفٌ للأعيان، و مقابلٌ للذّهن بمعنى القوّة المدركة مطلقاً. و بهذا المعنى يستعمل في بحث الوجود الذّهني.

فيقال تارةً: الوجود على نحوين:

[الف)] وجودٌ في الأعيان

[ب)] و وجودٌ في الأذهان.

و تارةً يقال: الوجود إثنان:

---

۱. نسخه: الا   ۲. نسخه: خارجاً

[الف)] وجودٌ في الخارج
[ب)] و وجودٌ في الّذهن.

[نفس الأمر أعمّ من الخارج مطلقاً]

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ نفس الأمر أعمّ من الخارج مطلقاً. فكلّ موجودٍ في الخارج فهو موجودٌ في نفس الأمر من غير عكسٍ كلّي. و لا خفاءَ في أنّ الأعّميّة و الأخصّيّة هاهنا من حيث التّحقّق دون الحمل. و هو ظاهرٌ باعتبار الظّرفيّة بمعنى أنّ كلّ شيءٍ يكون الخارج [ظرفاً] له، يكون نفس الأمر ظرفاً له من غير عكسٍ.

[إيراد إشكالٍ]

و اعترض عليه بأنّ الكلّيّ الأوّلى يصحّ في الوجود كما فرّع بقوله: «فكلّ موجودٍ... إلى آخره.» دون العدم؛ فإنّ الأمر فيه بالعكس. فإنّ كلّ معدوم في نفس الأمر معدومٌ في الخارج و ليس كلّ معدومٍ في الخارج معدوماً في نفس الأمر. و هو ظاهرٌ كما يدلّ عليه أعمّيّه الوجود في نفس الأمر.

فجاز أن يكون الخارج ظرفاً لشيءٍ لا يكون نفس الأمر ظرفاً له [فبينهما[1]] عمومٌ من وجهٍ باعتبار الظّرفيّة لا مطلقاً.

[الجواب عن الإشكال]

و أجيب بأنّ المراد منه هو الأعمّيّة بحسب الوجود و الكلام فيه.

معناه: أنّ كلّ وجودٍ وقع الخارج ظرفاً له، يقع نفس الأمر ظرفاً [له]. يعني كلّ وجودٍ خارجيّ و أصيل،[۱۹۵]وجودٌ في نفس الأمر في حدّ الذّات. بلا اعتبار معتبرٍ؛ من غير عكسٍ.

و قولنا «فكلّ موجودٍ»، في تحقّقه تعبيرٌ لا تفريع.

و به يندفع ما قيل: إنّ المتفرّع مع أنّه غير واردٍ لأنّه فرق بين أعمّيّة الوجود و [أعمّيّة][2] الوجود.

---

۱. نسخه: فبينها ۲. كذا فى النسخة.

[ردّ الجواب المذكور]

و ردّ هذا الجواب بأنّه تخصيصٌ بلا مخصّصٍ من غير ضرورةٍ.

[جواب الشّارح]

و الحقّ [1] في الجواب مسبوقٌ بتمهيد مقدّمةٍ و هي: إنّ العدم يقتضي [2] الوجود و سلبيّته. و العدم[١٩٦] المطلق سلب الوجود المطلق. و العدم الخارجي سلب الوجود الخارجي. و كذا العدم الذّهني سلب الوجود الذّهني. و العدم الواقعي النّفس الأمر[ى] يعني العدم في نفس الأمر، سلب الوجود الواقعي أي الوجود في نفس الأمر و كلّ واحدٍ من السّلوب المذكورة قد يكون مظروفاً للخارج. و قد يكون مظروفاً للذّهن كما أنّ الوجود كذلك.

[بيان النّسبة بين الوجود الخارجي و الوجود النّفس الأمري]

إذا عرفت هذا، فنقول: كلّ وجودٍ وقع الخارج ظرفاً [له]، يقع نفس الأمر ظرفاً له. و بعض الوجود يقع نفس الأمر ظرفاً له و لا يقع الخارج ظرفاً له. فالوجود الخارجي أخصّ من الوجود الواقعي و نفس الأمري. و كلّ ما هومتّصف بالأخصّ، متّصفٌ بالأعمّ بالضّرورة من غير عكسٍ. فكلّ موجودٍ بالوجود الخارجي، فهو موجودٌ بالوجود الواقعي و نفس الأمري.

و أمّا الانتفاء فبالعكس. فإنّ كلّ ما انتفى عنه العامّ، انتفى عنه الخاصّ من غير عكسٍ. فكلّ ما سلب عنه الوجود الواقعي، سلب عنه الوجود الخارجي من غير عكسٍ. و هو معنى قولكم كلّ معدومٍ في نفس الأمر و الواقع، معدومٌ في الخارج من غير عكسٍ. سواءٌ كانت القضيّة المنعقدة منها سالبة أو سالبة المحمول أو معدولة إذ الخارج و نفس الأمر فيها [وقعا] ظرفين للوجود الّذي هذا العدم سلبٌ له [لا العدم] نفسه.

و كذا كلّ عدم وقع الخارج ظرفاً له يقع نفس الأمر ظرفاً له من غير عكسٍ. سواءٌ كان ذلك سلب الوجود المطلق أو الواقعي أو الخارجي و الذّهنى؛ فكلّ عدمٍ خارجيٌّ، أيّ سلب كان من السّلوب المذكورة في نفس الأمر، من غير عكسٍ. مثلاً سلب الوجود الخارجي الّذي وقع الخارج ظرفاً له أي في الخارج نفساً، فهو نفس الأمر نفساً.

---

۱. نسخه: و اطلق ۲. نسخه: لصص

و يجوز أن يكون ذلك السّلب في نفس الأمر و لا يكون في الخارج؛ فكلّ معدومٍ في الخارج أي متّصف بالسّلب الخارجي مثلاً الوجود الخارجي، معدومٌ في نفس الأمر. أي متّصف بالسّلب الواقعي لذلك الوجود من غير عكسٍ. و كذا في الواقعي.

فثبت أنّ كلّ شيءٍ وقع الخارج ظرفاً له سواءٌ كان وجوداً أو عدماً أو غيرهما من المفهومات يقع نفس الأمر ظرفاً له من غير عكسٍ.

و كلّ ما يتّصف بما وقع الخارج ظرفاً له يتّصف بما وقع نفس الأمر ظرفاً له من غير عكسٍ. و إنّ الاعتراض إنّما نشأ من الاشتباه بين معنى المعدوم في الخارج و معنى المعدوم في نفس الأمر. و وضع أحد المعنيين مقام الأخر.

و بالجملة إنّ في نفس الأمر في القضايا الّتي وقعت [المشتقّات] كالموجود و المعدوم موضوعاتٍ أو محمولاتٍ، ظرفاً للمأخذ، مثل «كلّ موجودٍ في الخارج موجودٌ في نفس الأمر»؛ و «كلّ معدومٍ في نفس الأمر، معدومٌ في الخارج». فمعنى قولنا «كلّ موجودٍ في الخارج موجودٌ في نفس الأمر»، إنّ كلّ موجودٍ بالوجود الّذي في الخارج، فهو موجودٌ بالوجود الّذي في نفس الأمر.[۱۹۷] أي كلّ ماوقع الخارج ظرفاً لوجوده، وقع نفس الأمر ظرفاً له.

فنقول: في الخارج و في نفس الأمر ظرفٌ لمأخذ المحمول، دون ثبوت المحمول لموضوعه؛ وإلّا لزم كذب [العينيّة]. إذ اتّصاف الموصوف بالوجود ذهنيٌّ و ليس بخارجي. لأنّ الاتّصاف الخارجي فرع وجود الموضوع، فيلزم أن يكون للموضوع وجودٌ قبل وجوده، كما صرّح به ـ قدّس سرّه ـ في «زيدٌ موجود في الخارج»، في *حاشية التّجريد*.

[نقل جوابٍ في المسألة]

و قد يقال في الجواب: معنى قولنا «كلّ موجودٍ في الخارج فهو موجودٌ في نفس الأمر»، إنّ كلّ ماوقع في الخارج، فهو واقعٌ في نفس الأمر. يعنى ما وقع الخارج ظرفاً له، وقع نفس الأمر ظرفاً له. يدلّ عليه عبارته ـ قدّس سرّه ـ في *حاشية التجريد*، حيث قال: «كلّ ما في الخارج، فهو في نفس الأمر».

و هذا كلام وقع في [البين]. فلنرجع إلى ما[۱۹۸] كنّا فيه. فنقول:

إنّ [نفس الأمر] أعمّ من الذّهن من وجهٍ لإمكان[۱۹۹] اعتقاد الكواذب كزوجيّة الفرد. و كذا الحال بين الخارج و الذّهن. كذا قيل.

[الافتراق بين نفس الأمر و الخارج]

مادّة الافتراق من جانب نفس الأمر و الخارج، بأن يكون موجوداً في نفس الأمر و في الخارج دون الذّهن، فغيرُ ظاهر. [لأنّ] كل موجودٍ في الخارج و نفس الأمر؛ موجودٌ[۲۰۰] في الذّهن؛ و إنّ كلّ موجودٍ في الذّهن موجودٌ في نفس الأمر بل في الخارج. إذ الكواذب فهي موجودةٌ في نفس الأمر بالوجود الذّهني. فـ«إنّ زوجيّة الخمسة موجودٌ في الذّهن بـالوجود العرضي الغير الواقعي»، حكمٌ مطابق لنفس الأمر. فإنّ زوجيّة الخمسة متّصفةٌ في نفس الأمر [بكونه موجوداً] في الذّهن. و غيرُه من الأحكام الثّبوتيّة.

و [هذه] المفهومات ثابتٌ له في نفس الأمر. و ثبوتُ الشّئ للشّئ فرعُ وجود ذلك الشّيء: إن خارجاً فخارجاً و إن ذهناً فذهناً. و [إن] نفس الأمر [فنفس الأمر].

و أيّاً ما كان، يلزم كون «زوجيّة الخمسة» موجودة في نفس الأمر؛ فلا يكون الذّهن أعمّ؛ بل أخصّ مطلقاً من نفس الأمر، بل [من] الخارج. لأنّها موجودةٌ في الذّهن، و الذّهن موجودةٌ في الخارج. و الموجودة في الموجود في الخارج، موجودٌ في الخارج. كالدّر الموجودة في الحقّة الموجودة في البيت. و كذا الحال في جميع الأمور الموجود في الذّهن. فيكون الذّهن أخصّ من الخارج.

[الجواب عن التّشكيك الثّاني]

أمّا الجواب عن الثّاني فظاهرٌ. لأنّه من قبيل إجراء أحكام الظّروف و المظروفات الحقيقيّة [بالمجازيّات] و قياسٌ مع الفارق.

[الجواب عن التّشكيك الأوّل]

و أمّا الجواب عن التّشكيک الأوّل، فيقتضي البسط و التّفصيل على وجه لا يليق إيراده في أمثال هذه المختصر. و لو أردت و اشتهيت و توجّهت، لا بأس بأن [نورد نبذةً] منه.

فاعلم أنّ لزوجيّة الخمسة و فرديّة الأربعة وجودٌ رابطيٌّ أعني اتّصاف الخمسة بالزّوجيّة و الأربعة بالفرديّة في نفس الأمر، خارجيّاً كان أو ذهناً، بحيث يكون ذلك منشأ أخذ هذه الكلام و الحكاية عنها بها و [مبنى] الصّدق و الكذب. و وجود [محمولي أصيل] يكون مظهر الآثار و الأحكام، و ظلّي ذهني[۲۰۱] لا يكون كذلك.

إذا تمهّد هذا، فنقول: إن أردت «أنّ ثبوت الشّيء للشّيء فرع وجود المثبت له»، فرع وجوده الرّابطی، [فممنوعٌ].

و إن أردت وجوده المحمولي فمسلّمٌ. لكنّ اللّازم منه اتّصاف مضمون القضايا الكاذبة بالوجود المحمولي الذّهني في نفس الأمر باعتبار هذا الوجود، دون اعتبار المضمون و الرّابطي، حتّى يلزم أن يكون زوجاً في نفس الأمر و أن لا يكون كذلك. و الذّهن ظرفٌ لكلا الوجودين. فيكون زوجيّة الخمسة باعتبار الاتّصاف ذهناً فرضاً محضاً غير واقعيّ، و إن كان باعتبار الوجود الذّهني المحمولي موجوداً بالوجود الذّهني[۲۰۲] الواقعي. و هذا يكفي في العموم من وجه و مادّة الافتراق.

[دخلٌ و دفع]

ولو قيل: إنّ التّصديق إنّما يتعلّق بالاتّصاف بالزّوجيّة و هو المصدّق به [حقيقةً].[۱] و التّصديق واقعٌ في نفس الأمر، فيكون نفس الأمر ظرفاً للاتّصاف باعتبار الوجود التّصديقي، فيكون الاتّصاف مظروفاً لنفس الأمر، ظرفاً له؛

قلنا: هذا أيضاً في الحقيقة باعتبار الوجود المحمولي التّصديقي لا باعتبار نفس الاتّصاف، بأن يكون نفس الأمر ظرفاً لنفس الاتّصاف حتّى يكون ما هو ذهنيٌّ فرضيٌّ[۲] محضٌ، واقعيّاً. تأمّل! فإنّه دقيقٌ يظهر بالتّأمّل الصّادق. و هذا القدر كافٍ في المقصود.

و قد يقال: «إنّ زوجيّة الخمسة موجودةٌ» بمعنى أنّها موجودةٌ بالوجود الّذي وقع الذّهن ظرفاً له نفسه. و ليس بموجودٍ في نفس الأمر، بمعنى أن يكون موجوداً بالوجود الّذي وقع نفس الأمر ظرفاً له نفسه، و إن كان اتّصافها بذلك الوجود في نفس الأمر بأن يكون نفس الأمر

---

۱. نسخه: حقّقه ۲. نسخه: فرض

ظرفاً له، لنفس الاتّصاف بذلك الوجود الّذي كان الخارج ظرفاً لنفسه، و ليس الذّهن ظرفاً لنفس ذلك الوجود بل لنفس الاتّصاف به و بالفارسيّة: «زوجيّت وجودى را كه بـه اعـتبار است دارد، بی‌اعتبار معتبر، و وجودى را كه بی‌اعتبار معتبر باشد ندارد.» و هذا مثال الذّهني الغير الواقعي في القضايا الكاذبة. و أمّا المثال في المفردات و الكليّات الفرضية كـ[1] «شريک الباري»، فإنّ وجوده في الذّهن فرضٌ غيرواقعي إذ وجود شريك الباري باطلٌ و كفرٌ.

[إيراد إشكالٍ]

قيل: فرد شريك الباري لا يتصوّر إلاّ بمفهوماتٍ كلّيّةٍ. فالموجود في الذّهن و نفس الأمر، حقيقةً، هي تلك المفهومات الكلّيّة دون الفرد حتّى يلزم الفساد. و لو سلّم، فالموجود هو الفرد بوجهٍ كلّي. إنّما [المحال] وجوده في الخارج لا في نفس الأمر باعتبار الذّهن.

[جواب الشّارح عن الإشكال]

و فيه:[2] إنّ النّسبة بين الوجود في نفس الأمر أي الوجود بلا اعتبار معتبر، و بين الوجود في الخارج، أي الوجود الّذي كان في خارج[3] الذّهن ظرفاً لنفسه، و هو الوجود الأصيل و الغير الظّلّي و الوجود الخارجي [الغير الذّهني] و هو [المفسّر] بما يكون مظهر الآثار و الأحكـام الخارجيّة، عمومٌ مطلقٌ بحسب الحمل و التّحقيق أيضاً. و الأوّل أعمّ من الثّاني.

و النّسبة بين الوجود في[4] نفس الأمر بأن يكون نفس الأمر ظرفاً لنفسه و الوجـود فـي الذّهن بأن يكون الذّهن ظرفاً لنفسه و هو الوجود الغير الأصيل و الظّلّي الغير الخـارجـي، العموم من وجهٍ بحسب الحمل. و التّحقيق على ما ذكره. و قد مرّ الكلام فيه.

و النّسبة بين الوجود الخارجي و الذّهن مباينةٌ بحسب الحمل أو الوجود الخارجـي مـا يكون مظهر الآثار، و الأحكام الذّهني ما لا يكون كذلك.

و أمّا بحسب التّحقيق فالوجود الذّهني أعمّ من الوجود الخارجي إمّا مطلقاً أو من وجه. فلا شئ من الوجود الخارجي بوجودٍ ذهنيّ و بالعكس. و بعض الموجود الخارجي أو [كلّه] موجود ذهني.

---

۱. نسخه: ~ ک   ۲. نسخه اصل: + و.   ۳. نسخه: الخارج   ٤. نسخه: ~ في

و كذا كلّ وجودٍ في الخارج وجودٌ في نفس الأمر من غير عكسٍ. و كلّ موجودٍ في الخارج موجودٌ في نفس الأمر من غير عكسٍ. و بعض الوجود في نفس الأمر وجودٌ ذهنيٌ و بالعكس. و بعض الوجود في نفس الأمر و هو الوجود في الخارج ليس بوجودٍ ذهني. [و] بعض الوجود[1] الذّهني و العرض المحض، ليس بموجودٍ[2] في نفس الأمر و بعض الموجود في نفس الأمر أو كلّه موجود في الذّهن و بعض الموجود في الذّهن ليس بموجودٍ في نفس الأمر.[۲۰۳]

فظهر أنّه يجوز أن يكون شيءٌ موجودٌ في الذّهن و موجودٌ في نفس الأمر بهذا الوجود الذّهني و بوجود الخارجي أيضاً. تأملّ في جميع ما ذكرنا.

و النّسبة بين ما في نفس الأمر و ما في الخارج و ما في الذّهن، على هذا النّسق حملاً و تحقّقاً.

[بيان حصر بعضٍ، الوجودَ في نفس الأمر...]

و اعلم أنّهم حصّروا الوجود في نفس الأمر و حصّروا ما في نفس الأمر مطلقاً فيما[3] في الخارج و ما في الذّهن أي في الخارج و الذّهن. بل الوجود في الوجود الخارجي و الوجود الذّهني.

و أرادوا بالذّهن القوّة الدّرّاكة مطلقاً. سواءٌ كانت أذهاناً أو المبادي العالية و العقول. و أرادوا بالخارج، خارج القوّة الدّرّاكه.

[فحاصل] التّقسيم: أنّ الوجود إمّا في القوّة الدّراكة [أو][4] في خارجها أي خارج القوّة الدّرّاكة.

فحينئذٍ يكون الحصر عقليّاً، دائرٌ بين النّفي و الإثبات لا يقبل المنع. لكنّهم بيّنوا الانحصار تارةً بما ذكرنا، و أخرىٰ بأنّ الوجود إمّا [أصيلٌ] ترتّب عليها الآثار المخصوصة بموصوفها؛ و إمّا ظلّيٌ لا يكون كذلك.

و الأوّل الوجود الخارجي و الثّاني الوجود الذّهني. و هذا أيضاً حصرٌ عقليٌّ لا يخرج عن

---

١. نسخه: + و ٢. نسخه: بوجود ٣. نسخه: فما ٤. نسخه: و

الموادّ إلّا أنّهم ادّعوا أنّ الوجود الخارجي من هذا الوجه، بعينه الوجود الخارجي الحاصل من الوجه الأوّل و المفهومات مثلاً «زمان» فإنّ الوجود في خارج الذّهن لا يكون إلّا أصيلاً و بالعكس. و كذا الوجود الذّهني الخارج عن هذا بعينه الخارج من ذاك فإنّ الوجود في القوّة الدّرّاكة لا يكون إلاّ ظلّيّاً و بالعكس. فمآل الوجهين واحدٌ.

و حاصل التّقسيم: إنّ الوجود إمّا أصيلٌ مظهر الآثار المخصوصة و [هو][1] في خارج الذّهن، وإمّا ظلّيٌّ لا يكون كذلك و هو في الذّهن.

[إيراد الشّارح على الحصر المذكور]

فردّ عليه أنّه يخرج عن الحصر الوجود الأصيل الّذي يكون في الذّهن و الوجود الظّلّي الّذي يكون في خارج الذّهن. من أنّ هذين[2] القسمين لا تحقّق لهما. و لا نسلّم كون الوجهين في المآل [واحداً]. و إنّ الأصل لا يكون إلّا خارج الذّهن و بالعكس. و إنّ الظّلّي لا يكون إلّا في الذّهن و بالعكس.

[زيادة إيضاح]

و يمكن أن يقال: القسم الأول لا تحقّق له، لأنّ الوجود في القوّة المدركة من حيث هي مدركة لا يكون إلّا وجوداً علميّاً؛ و المراد هذا. أو المراد من خارج القوّة الدّرّاكة الخارجة من هذه الحيثيّة و إن كان نفسها من حيث الذّات. فمثل الشّجاعة و الكرم و سائر الصّفات النّفسانية، من الموجودات في خارج الذّهن. و ليس من الموجودات الذّهنية.

و أمّا القسم الثّاني، فيمكن أن يقال: إنّ المفهومات الاعتباريّة مثل العمىٰ و العدد و النّسب، موجوداتٌ في الذّهن. و أمّا خارج الذّهن فلا وجود لها حتّى يقال: إنّه وجودٌ ظلّيٌّ في الخارج. بل خارج الذّهن وقع ظرفاً لها أنفسها لا بوجودها. فإذا فرض انتفاء الذّهن فهي لا تكون موجودةً بل تكون متحقّقةً في الخارج بمعنى الّذي يلازم كون الخارج ظرف نفسها أو هو نفسها و حصّروا الاتّصاف في نفس الأمر أي الاتّصاف الّذي وقع نفس الأمر ظرفاً لنفسه في الخارجي و الذّهني. و حكموا بأنّ الاتّصاف الخارجي فرع وجود الموصوف في الخارج و

۱. نسخه: ~ هو ۲. نسخه: هذا

الاتّصاف الذّهني فرع وجوده في الذّهن [و] معنى اتّصاف الشّئ في الخارج بمفهوم اتّصافه به بحسب الوجود الخارجي، و حال[١] كونه موجوداً في الخارج. و كذا معنى الاتّصاف الذّهني، على هذا القياس.

و الاتّصاف الذّهني ينبغي أن يكون بحيث لو فرض انتفاء الذّهن لا يكون ذلك الاتّصاف في نفس الأمر بالاتّصاف بالأمور الموجودة في الذّهن الغير الموجودة كالمفهومات الذّهنيّة إذ لو فرض انتفاء الذّهن لا يتحقّق الموصوف فضلاً عن الاتّصاف فلا يستقيم في اتّصاف الموجودات الخارجيّة بالمفهومات الإضافيّة كالإمكان مثلاً، إذ[٢] لو قطع النّظر عن الذّهن و فرض انتفاؤه، كان زيدٌ متّصفاً بالإمكان بلا تفاوت؛ مع أنّهم قالُوا هذا الاتّصاف ذهنيٌّ و ليس بخارجيٍّ.

و كذا في الاتّصاف بالوجود الخارجي، بناءً على أنّهم قالوا الاتّصاف الخارجي فرع وجود الموصوف في الخارج. و لا يصحّ في الإمكان و الوجود.

و أمّا في الوجود فظاهرٌ. و أمّا في الإمكان فلأنّه كما يتّصف به الموجود، يتّصف به المعدوم حال العدم.

و لا مخلص عنه إلّا أن يقال: إنّ مثل هذين الاتّصافين خارج؛ أو يقال: إنّ الاتّصاف الخارجي يقتضي أن يكون موصوفه خارجيّاً بأن يكون الخارج ظرفاً لنفسه، لا أن يكون ظرفاً لوجوده.

و أنت خبيرٌ بأنّ كلا المخلصين بيّن البطلان. و بديهة العقل حاكمةٌ بفسادها. و المخلص أنّ كيفيّة الاتّصافين مجهولٌ. بل لا اتّصاف في الحقيقة.

و الكلام فيه طويلٌ لما يسيقه المقام. و هذا القدر كافٍ في المرام.[٣]

---

١. نسخه: حاله ٢. اين كلمه در نسخه ناخواناست و حدس زده شد.

٣. نسخه: + (تمّت الرّسالة في شرح الرّسالة المسّماة بنفس الأمر «للمحقّق الطّوسي»، لمولى المحقّق و الفاضل مولانا احمد الجندى ـ سلّمه اللّه و أبقاه).

[٨]

اللوّح المحفوظ عن الهزل المنبوذ

في شرح رسالة إثبات العقل المجرّد

لمولى ابوالفضل محمد بن محمد مقيم فضلى الكشميري

بسم اللّه الرحمن الرحيم

[خطبة الشّارح]

الحمد للّه الّذي أوقد نبراس الكائنات بإشراق لوحٍ هو أصل العاليات و أساس المجرّدات و المادّيات. و أفضل الصّلوة و أكمل التّحيّات على خير البريّات محمّدٍ المؤيّد بأبهر المعجزات و أظهر الدّلائل. و آله و عترته المنتجبين المنتخبين من أشرف الأرومات و أكرم القبائل و أصحابه و أحبّائه الّذين بلغوا في اقتباس الأنوار الإلهيّة واقتفاء الآثار المصطفويّة. أقصى معارج ما هو أبهي المناهج و أسْنىٰ المناهل.

و بعد؛ فيقول أحوج المفتاقين إلى عفو الرّؤف الرّحيم ابوالفضل محمّد المدعوّ بفضلي ابن محمّد مقيم الكشميري جعله اللّه و أبويه من السّاكنين [بحبوحة] جنّات النّعيم:

إنّي لمّا وقفت على نميقةٍ وجيزةٍ متينةٍ وثيقةٍ في الاستدلال على إثبات اللّوح المحفوظ لأسوة العلماء الأعلام المتشرّعين و قدوة الحكماء العظام من الإشراقيّين و المشّائين استاد المعلّمين مرصاد السّالكين سبيل الرّشاد في الخافقين مشرق اللّمعان و الإشراق القدس الخواجه نصيرالدّين الطّوسى قدّس سرّه القدّوس في سالف الزّمان، لقد تصدّى لشرحه بعض الأفاضل من المتأخّرين مثل جلال المدقّقين[٢٠٤] و شبهه من المتبحّرين، و إنّي وقت مطالعتي النّميقة الأنيقة، جمعت الشروح و شاهدتُ على وجنات صفحاتها الجروح و القروح و رأيتُ فيها التّجافي عن رشاد الإنصاف و التمادي في بيداء الجور و الاعتساف؛ فأردتُ

بتأييد اللّه تعالى أن أرسم حسبما سمحت به قريحتي القريحة و فكرتي الجريحة كلمات تحرّر الكلام و تقرّر المرام و تعثر على ما في الشّروح من [جروح] الخطأ و الخلل و قروح القصور و [العمى] و الزّلل فجأت بحمداللّه كما يروق النواظر و يشوق الخواطر.

و سمّيتها باللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ و أهديتها إلى عالى حضرت من معاليه في أعالي السّماء مركوزة و عواليه في الآفاق مشهورةٌ و مآثره لدى قطنة أعلاء الأعلى مذكورة و مفاخره جائزةٌ متجاوزةٌ عمّا يحيط به نطاق العدوّ الإحصاء، و جوائزه و عطاياه يملأ الأرض و السّماء، المختصّ من مكارم اللّه بالنّفس القدسيّة و الرّياسة الإنسيّة و البراعة الأميريّة عزّت من عزّته الغراء لوائح السّعادات الأبديّة المنصور[٢٠٥] المؤيّد بتأييد الملك المنّان، فلان.

قال المصنّف ـ أنار اللّه برهانه:

[المقدّمة الأولى]

اعلم أنّا لانشكّ في كون الأحكام اي النّسبة الإيجابيّة و السّلبيّة الّتي يكون بين طرفي الموضوع و المحمول **اليقينيّة** الّتي علمناها علماً يقينيّاً لا يقبل التّشكيك و التّردّد و التّوهّم **الّتي قد حكم بها أذهاننا مثلاً الحكم بأنّ الواحد نصف الإثنين أو بأنّ قطر المربّع** أي الخطّ الّذي يخرج من زاويةٍ إلى زاوية مقابلة للأولى، **لا يساوي ضلعه** أي ضلع المربّع **أو نحكم به** عطف على قد حكم أي لا نشكّ في كون الأحكام اليقينيّة الّتي من شأنها أن يحكم بها **ممّا لم يسبق إليه ذهنٌ أصلاً بعد أن تكون يقيناً** متعلق بقوله لا نشكّ **مطابقاً لما في نفس الأمر**، خبرٌ لـ«تكون». **و لا في أنّ الأحكام الّتي يعتقدها الجّهال** مثل «السّماء تحتنا» أو «قطر المربّع يساوي ضعله» و «الواحد يساوي الإثنين»، **بخلاف ذلك** أي غير مطابقٍ لما في نفس الأمر.

[المقدّمة الثّانية]

و نعلم يقيناً أنّ المطابقة لا يمكن أن تتصوّر إلّا بين الشّيئين المتغايرين بالشّخص و متّحدين فيما يقع به المطابقة.

[نقل كلام الكيشي في المقام]

أورد عليه بعض شارحی [۲۰۶] هذه النّميقة منعاً في كلامٍ طويلٍ كلّه عليلٌ، و نحن قد أوردنا ملخص كلامه، ثمّ قد كلمنا[۱] قلب مرامه بعون اللّه تعالی.

قال: «فأقول الّذي هو معلومٌ قطعاً هو أنّ المتطابقين متحّدان في ماوقع به المطابقة و مختلفان بغير ماوقع به المطابقة أمّا الحكم القطعي بكونهما متغايرين بالشّخص، فهو ممنوعٌ محتاجٌ إلی البرهان و ظاهرٌ أنّه ليس كذلك لوجهين:

[الوجه] الأوّل:

إنّ العقل حاكمٌ بأنّ مفهومي الحدّ و المحدود متطابقان و ليسا متشخّصين. أمّا أنّ المفهوم من الحدّ ليس بمتشخّصٍ فظاهرٌ، لأنّه من الكلّيّات و لا تشخُّصَ لها و أمّا أنّ المفهوم من [المحدود][۲] أيضاً كذلك فلما اتّفقوا علی أنّ الشّخص من حيث أنّه شخصٌ لا يحدّ و لا يبرهن عليه.

و[الوجه] الثّاني:

هو أنّ أحكامنا بامتناع الممتنعات إذا كانت صادقةً مطابقةً لما في نفس الأمر و ليس للمتنع في نفس الأمر وجودٌ فضلاً عن كونه متشخّصاً فقد وجدت المطابقة بين مفهومين من غير تشخّصِ أحدهما قطعاً.» انتهی.

[الجواب عن الكيشي]

[الجواب عن الوجه الأوّل]

أقول: الظّاهر أنّ المراد بالتّغاير الشّخصي، التغاير الحقيقي الّذي به يمتاز أحد المتطابقين عن الآخر كما اقتضاه التّأمّل الصّادق بمعونة الإنصاف في أمر المطابقة و مقتضاه، لا التّغاير بين الجزئين المتعيّنين في أنفسهما من حيث لا يشوبهما العموميّة و الكلّيّة أصلاً، ويرشدك إلی هذا جعل المصنّف أحد المطابقين النّفس الأمر الّذي هو عند الحكماء و المصنّف تمثال جميع الموجودات. و لا يخفی عليك أنّ الحدّ و المحدود المتطابقين متغايران تغايراً شخصيّاً

۱. نسخه بدل: جرحنا.

۲. نسخه: الحدّ.

بالمعنى الّذي ذكرناه كما في الإنسان و الحيوان النّاطق. و لا شكّ أنّ معنييهما متغايران تغايراً حقيقيّاً و إن كان مصداقهما ذاتاً واحدةً.

[الجواب عن الوجه الثّاني]

و الجواب عن ثاني سندي المنع:

إنّه إن أراد بالوجود في قوله «ليس للممتنع في نفس الأمر وجودٌ»، الوجودَ الخارجي، فمسلّمٌ و لا يضّرنا. إذ المطابقة لما في نفس الأمر لا ينحصر في الموجودات الخارجيّة؛ و إن أراد الأعمّ من الّذهني و الخارجي فممنوعٌ، إذ المعدومات و الممتنعات لها بحسب مفهوماتها العنوانيّة حصولٌ و تحقّقٌ في الذّهن به تصلح أن تكون محكوماً عليها بالأحكام الايجابيّة الليسيّة و السّلبيّة الأيسيّة.

و الموجودات الذّهنية أيضاً متعيّنةٌ في الّذهن تعيّناً تامّاً من حيث أن يلاحظها الذّهن ممتازاً بعضها عن بعض و معتبرة فيها المطابقة لما في نفس الأمر و عدمها كما قال المصنف «ره»، في *التجريد* و يكون صحيحةً باعتبار مطابقيته لما في نفس الأمر و معناه كما أفاده العلّامة القوشچي في *شرحه للتّجريد*، إنّ معيار صحّة الحكم و فساده في ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج، مطابقيته لما في نفس الأمر، و عدم مطابقته له.

و نفس الأمر لمّا كان يتمثّل فيه صور جميع الموجودات، فقد يتمثّل فيه صورة جميع المعقولات الثانية و الموجودات الذهنيّة أيضاً.

[المقدّمة الثّالثة]

و لا نشكّ في أنّ الصّنفين المذكورين من الأحكام اليقينية و الأحكام الّتي تعتقدها الجهّال متشاركان في الثّبوت الذّهني إذ كلٌّ منهما حاصلٌ في ذهن الحاكم المعتقد.

[المقدّمة الرّابعة]

فإذن يجب أن يكون للصّنف الأوّل منهما دون الثّاني[1] ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا.

۱. نسخه: ـ دون الثاني؛ متن مطابق شرح کیشی.

الفاء للتّفريع. أي بعد أن تقرّر أنّ الأحكام اليقينيّة مطابقةٌ لما في نفس الأمر، و الأحكام المعتقدة للجهّال ليست بمطابقةٍ لنفس الأمر و المطابقة تستدعي المغايرة بين المتطابقين و الاتّحاد فيما به المطابقة و كلٌّ منهما مشارك للآخر و هما متشاركان في الثّبوت الذّهني، ثبت أن يكون للصّنف الأوّل منهما ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا **تعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا** و **بينه** و **هو الّذي يعبّر عنه بنفس الأمر** و لا يكون ذلك الثّبوت الخارج للثّاني. و لذلك كان الأوّل مطابقاً و الثّاني غير مطابقٍ.

[تقرير كلام المصنّف]

و حاصل ما أفاده المصنّف:

إنّ بعضاً من الأحكام يوصف بالمطابقة لنفس الأمر و بعضها لا يوصف بها سواءٌ كانت متعلّقات تلك الأحكام موجوداتٍ خارجيّةٍ أو ذهنيّة إذ ليس شئ منهما كالحكم بأنّ شريك الباري تعالى ممتنعٌ و سواءٌ كانت تلك الأحكام مدركةً [للعقول][1] أوْلا.

و إنّما خصّ الأحكام بالذّكر مع أنّ تلك المطابقة متحقّقةٌ في جميع الموجودات الخارجيّة و الذّهنيّة بجميع حالاتها و صفاتها و هيأتها و كلّها بكلّها منتظم في تلك الاندراج تحت إمكان الوصف بالمطابقة لنفس الأمر و عدمه تسهيلاً لأخذ المرام بتعليم حال أجلى البديهيات.

[نقل كلام الكيشي في المقام]

هذا وقد وجّه بعض الفضلاء[٢٠٧]كلام المصنّف «ره» بما هو عين طريق الصّواب و إرادة المصنّف بمراحل.

فأورد عليه ما لا يرد إلّا عليه و لا يردّ إلّا إليه. و قد تكلّمنا أوّلاً بكلامه ثمّ كلمناه بسياف بيان مفاسد مرامه ليحقّ الحقّ و يزهق الباطل.

قال: «أقول ظاهر عبارته يقتضى أن يكون للصّنف الأوّل من الأحكام و هو العلم، ثبوتٌ خارجٌ عن الذّهن و نفس العلم لايثبت خارج الذّهن قطعاً. بل مراده أنّ للعلم متعلّقاً ثابتاً[2]

١. نسخه: مدركة العقول.

٢. نسخه: ~ ثابتاً؛ متن مطابق شرح كيشى.

خارج الذّهن مطابقاً للصّورة الذّهنيّة و هو المسمّى بالمعلوم[۱] و هو[۲] بخلاف الجهل المركّب؛ فإنّه لا متعلّق مطابقاً له ثابتاً خارج الذّهن.

و إذا تبيّن مراده فنقول: «لا يلزم من اشتراك العلم و الجهل المركّب[۳] المشتركين في كونهما[٤] موجودين في الذّهن و اختلافهما[٥] في المطابقة و اللّامطابقة أن تكون للصّورة العلميّة متعلّقٌ ثابتٌ خارجٌ عن أذهاننا كما ذهب إليه؛ بل يكفي مطابقتها لمتعلّقها. سواءٌ كان متعلّقها ثابتاً[٦] في الذّهن أيضاً، كحكمنا بأنّ العلم و الجهل المركّب لهما وجودٌ في الذّهن. أو ثابتٌ خارج الذّهن، كحكمنا بأنّ النّار حارّةٌ مثلاً. أو ليس ثابتاً في واحدٍ منهما كحكمنا بأنّ شريك الإله[۷] ممتنع الوجود في نفس الأمر». انتهى.

[نقد كلام الكيشي]

أقول: قوله: «ظاهر عبارته...» خلاف ظاهر عبارة المصنّف و إرادته بل افتراءٌ بلا امتراء متفرّعٌ على أخذ الحكم بمعنى العلم، و ليس كذلك. بل المراد من الحكم كما بيّنّا سابقاً نسبةُ أمرٍ إلى أمرٍ إيجاباً أو سلباً سواءٌ كان الطّرفان من الموجودات العينيّة أو الذّهنيّة أو غيرهما. و غرض ذلك الشّارح من هذا الكلام إثبات أنّ معيار صحّة العلوم و الإدراكات و فسادها، هو نفس المعلوم الذّهني أو الخارجي الّذي يتعلّق تلك العلوم و الإدراكات بها و المراد بالمطابقة لتلك العلوم بنفس الأمر، مطابقتها لتلك المعلومات العينيّة أو الذّهنيّة و لا يخفى عليك أنّ الموجودات الخارجيّة الّتي لا يتصوّرها ذهن ذاهن أصلاً لها أيضاً شأن الاتّصاف بالمطابقة لنفس الأمر؛ بل نفس معلومات تلك العلوم المتّصفة بالمطابقة لنفس الأمر متّصفةٌ بالمطابقة لنفس الأمر أيضاً. فلو كان نفس الأمر في العلوم و الإدراكات، معلوماتها المتعلّقة هي بها، فما الّذي هو نفس الأمر لمعلومات تلك الإدراكات الّتي هي أيضاً متّصفةٌ بالمطابقة؟ و لا محالة

---

۱. نسخه: بمعلوم؛ متن مطابق شرح كيشى.

۲. نسخه: ~ و هو؛ متن مطابق شرح كيشى.

۳. نسخه: ~ المركب، متن مطابق شرح كيشى.

٤. نسخه: كونها؛ متن مطابق شرح كيشى.

٥. نسخه: اختلافها؛ متن مطابق شرح كيشى.

٦. نسخه: لمتعلقاتها سواء كانت متعلقاتها ثابتةً؛ متن مطابق شرح كيشى.

۷. نسخه: الباري؛ متن مطابق شرح كيشى.

يلزم العقل بكون المطابق ـ بالفتح ـ لتلك الأمور المطابقة أمراً خارجاً عنها يعبّر عنها بنفس الأمر.

و لمّا فوّضنا الأمر في الصّدر إلى الإنصاف و التّجنّب عن الاعتساف، لا يكـون للـقول بالتّغاير الاعتباري مكانة و رتبة اعتبار و مرتبة انتصار.

[المقدّمة الخامسة]

و ذلك الثّابت الخارج إمّا أن يكون قائماً بنفسه أو متمثّلاً في غيره.

[نقل كلام الكيشي في المقام]

قال بعض شارحي[۲۰۸] هذه النّميقة: «هذا التّقسيم غير حاصرٍ لاحتمال كون بعض ذلك الثّابت قائماً بنفسه و بعضه متمثّلاً في غيره» انتهي.

[جواب الشّارح عن الكيشي]

أقول: إنّ هذا الثّابت الخارج كلّي و القيام بنفسه و التمثّل في غيره حالٌ و وصفٌ لطبيعته الكلّية و الحال الطّبيعي لا اختصاص له ببعضٍ دون بعض. مثلاً إذا حـاولنا إثـبات النّـفس الحيوانيّة للحيوان بالتّرديد بين النّفي و الإثبات و قلنا إنّ الحيوان إمّـا أن يكـون له نـفسٌ حيوانيّةٌ أوْلا؛ لا يقال: هذا التّرديد غير حاصرٍ بل هنا شقٌّ ثالثٌ و هو إنّ بعض الحيوان له نفسٌ حيوانيّةٌ و بعضه ليس له نفسٌ حيوانيّة.

و **القائم بنفسه يكون إمّا ذا وضعٍ** أي قابلاً للإشارة الحسّيّة **أو غير ذي وضعٍ** أي غير قابلٍ لها.

و لذلك الشّارح هنا أيضاً، الكلامُ السّابق. و الجواب أيضاً هو الجواب.

[إحالة الصّورة الأولى]

و الأوّل محالٌ لوجوهٍ:

[الوجه الأوّل]

أمّا أوّلاً فلأنّ تلك الأحكام الّتي ذكرناها **غير متعلّقةٍ بجهةٍ من جهات العالم و لا بزمانٍ من الأزمنة** لأنّ تلك الأحكام ثابتةٌ و إن لم توجد الجهة و الزّمان **و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ بهما فلا شئ من تلك الأحكام بذي وضع.** فلا يكون ذلك الثّابت الخارج القائم بنفسه الّذي اعتبرت مطابقة تلك الأحكام له، ذا وضعٍ أيضاً. لاستحالة ارتسام صور المعقولات بتوسّط المحسوسات.

لا يقال إنّها أي الأحكام **تطابق ذوات الأوضاع لا من حيث هي ذوات الأوضاع بل من حيث هي معقولات** أي من حيث أنّها إذا حصلت في العقول كانت الأحكام هي بعينها.

ثمّ إنّها أي ذوات الأوضاع، **تقارن الأوضاع من حيثيّةٍ أخرى** هي حيثيّة الثّبوت في الخارج عن الذّهن، **كما يقال في الصّور المرتسمة في الأذهان الجزئية إنّها كليّةٌ باعتبارٍ** أي اعتبار التّجريد عن المشخّصات الذّهنيّة **و جزئيّةٌ باعتبارٍ آخر** أي باعتبار التّشخّصات الذّهنيّة.

لأنّا نقول: الصّور الخارجيّة المطابق بها الّتي اعتبرت مطابقة تلك الأحكام لها وجعلت تلك الصّور خارجها، **إذا كانت كذلك** أي اعتبرت مطابقة تلك الأحكام لها من حيث أنّها حاصلةٌ في الذّهن، **كانت** تلك الصّور قائمةً بغيرها، **و في هذا الفرض كانت قائمة لا قائمةً بنفسها.** و الثّابت الخارج في هذا الفرض كان قائماً بنفسه لأنّ الكلام فيه. **هذا خلفٌ** لأنّه خلاف المفروض.

[نقل كلام الدّواني في المقام]

و قال جلال المدقّقين[۲۰۹] في شرح *هذه النّميقة*: «لقائلٍ أن يقول لا ينحصر تغاير الاعتبارين اللّذين بهما يتحقّق الوضعيّة و التجرّد عن الوضع في اعتبار المحلّ و عدم اعتباره. بل يمكن أن يكون لتلك الأمور ثبوتٌ آخر و هي ذات وضعٍ بحسب تلك الثّبوت. ثمّ إنّ الأحكام الذّهنيّة مطابقتها بمعنى أنّها إذا حصلت في الخارج، كانت هي و إذا حصلت تلك الخارجيّات في العقل، كانت هي؛ فما لم يبطل ذلك الاحتمال لا يتمّ الدّليل.» انتهي.

[تنبيهٌ]

أقول: ابتناء هذا الاعتراض على أخذ الحكم بمعنى العلم و استكفاء تغاير الاعتباري بين

المتطابقين. و عبارة المصنّف ينادي على خلاف ذلك. و قد بيّنّا لك سابقاً مراده بما لا مزيد عليه، إن تأمّلته و أمعنت النّظر فيه ظهر لك نفس الأمر.

[الوجه الثّاني]

و **أمّا ثانياً** أي استحالة كون القائم بنفسه ذا وضعٍ بالوجه الثّانى **فلأنّ العلم بـالمطابقة لا يحصل إلّا بعد الشّعور بالمتطابقين** على ما هما عليه، فإن كانا كلاهما من ذوات الأوضاع و من المحسوسات، وجب العلم و الشّعور بهما. أو الواحد فوجب العلم بذلك الواحد الّذي هو من ذوات الأوضاع على وجه المحسوسيّة و الوضعيّة و بالآخر على وجهٍ يمتاز به عن الغير حتّى يحصل العلم بالمطابقة، و إلّا ففى كلٍّ منهما على وجهٍ ينتقل الذّهن إليهما ممتازين عن الأغيار، و **نحن لا نشكّ في المطابقة مع الجهل بذلك الشّئ من حيث كونه ذا وضعٍ**.

فعلم أنّ ذلك الشّئ الّذي عبّر عنه بنفس الأمر ليس من ذوات الأوضاع و إلّا لما جهلنا وضعيّته.

و حاصل ما أفاده المصنّف «ره»: إنّا نعلم المطابقة بين المتطابقين، فنعلم المتطابقين و إلّا لم يتصوّر العلم بالمطابقة مع الجهل بحيثيّة كون ذلك الخارج ذا وضعٍ. و لا يثبت لنا تحيّثه بتلك الحيثيّة مع المبالغة في التّفتيش و الجهل بهذه الحيثيّة بعد العلم بالمحيّث.

و التّفتيش عن أحواله دليلٌ على أنّه لم يتّصف بهذه الحيثيّة لأنّه محالٌ أن يعلم ذو وضعٍ و يجهل حيثيّة ذي وضعيّته مع التّوجّه البالغ إلى استعلام تحيّثه بتلك الحيثيّة، لأنّ ساير ذوات الأوضاع يصحّ الحكم عليها بكونها قابلاً للإشارة الحسّيّة. و معلومٌ لنا كونُها محكوماً عليها بذلك الحكم.

فلمّا لم يعلم جريان ذلك الحكم عليه مع أبلغ التّفتيش، علم أنّه ليس ذا وضعٍ و لا يبقى لنا ريبٌ في كونه غير ذي وضعٍ.

[نقد كلام الدّواني]

و إذا تحفّظت بذلك، ظهر لك أنّه لا يصحّ معارضة جلال المدقّقين و هي: «لا نشكّ فـي المطابقة مع الجهل بذلك الشّئ من حيث هو غير ذي وضع و إلّا لم يحتج في إثبات تجرّده إلى البرهان».

و لأنّ المصنّف أراد بالجهل بذلك الشّيَ من هذه الحيثيّة عدم ثبوتها مع أبلغ التفتيش في حال ذلك الخارج. فإن أراد المعارض أيضاً بالجهل بذلك الحيثيّة كذلك، فهو ممنوعٌ. كيف و عدم وجدان ذلك الخارج محيّثاً بحيثيّة ذي الوضعيّة مع الالتفات إليه و التّفتيش عن حاله، دليلٌ وجدانيٌّ على أنّه غير ذي وضعٍ. و إطلاقُ المجهول على ما هو مدلول الوجدان غيرُ معقولٍ؛ لأنّ الوجدانيّات من أقسام البديهيّات عند أهل العقل و أرباب العقول.

و إن أراد بالجهل، الجهل في أوّل الوهلة قبل الخوض في التّفتيش عن حاله، فهو لا يضرّه و لا يعارضه.

[الوجه الثّالث]

و **أمّا ثالثاً** أي استحالة كون القائم بنفسه ذا وضعٍ بالوجه الثّالث. **فلأنّ الّذي في أذهاننا من تلك الأحكام إنّما ندركه بعقولنا إمّا لكونها أحكاماً عقليّةً** أي أحكاماً لأمورٍ عقليّةٍ. **و أمّا ذوات الأوضاع فلا ندركها إلّا بالحواسّ الظّاهرة أو ما يجري مجرى الحواسّ** من القوّة المتخيّلة **و المطابقة بين المعقولات و المحسوسات من حيث هي محسوساتٌ محالٌ.**

[نقل كلام الدّواني في المقام و ردّه]

قال جلال المدقّقين: «لقائلٍ أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون المطابقة لا من حيث هي محسوساتٌ، بل كما ذكرنا من قبل؟» انتهى.

أقول: ما ذكره من قبل و نقلناه سابقاً هو أنّ الأحكام الذّهنيّة مطابقتها بمعنى أنّها إذا حصلت في الخارج كانت هي و إذا حصلت في العقل كانت هي و أنت خبيرٌ بأنّ كلامه مبنيٌّ على أخذ الحكم بمعنى العلم و مرامه مقصورٌ على إثبات تطابق الصّور العلميّة للمحسوسات الخارجيّة و فحوى كلام المصنّف «ره» أعمّ و معزاه أتمّ كما بيّنّا.

[إحالة الصّورة الثّانية]

و الثّاني و هو أن يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع و هو أيضاً محالٌ لأنّه قولٌ بالمُثُل الأفلاطونيّة.

[إشارة إلی المُثُل الأفلاطونيّة]

زعم أفلاطون أنّ لکلّ نوعٍ شخصاً مجرّداً عن جمیع العوارض و اللّواحق باقیاً [مستمرّاً] أزلاً و أبداً لأنّه الجزء المشترك بین الأفراد المقیّدة المختلطة بالمشخّصات و اللّواحق الخارجیّة فیکون موجوداً في الخارج لأنّه الجزء[المقید] المخلوط الموجود في الخارج و جزء الموجود في الخارج موجودٌ في الخارج.

و أمّا تجرّده، فلأنّه القدر المشترك بین الأفراد المختلطة بالمشخّصات و اللّواحق و الجزء المشترك یمتنع أن یکون مقیّداً مختلطاً لأنّه مانعٌ عن الاشتراك.

و أمّا الأزلیّة فلمّا ثبت في محلّه «أنّ کلّ مجرّدٍ أزليٌّ أبديٌّ» و لمّا فرض ذلك الشّخص المجرّد، مجرّداً عن جمیع اللّواحق و العوارض من جملتها الوجود، کان القول بوجود ذلك المجرّد المفروض مجرّداً عن الوجود تناقضاً ظاهراً إلّا أن یقیّد العوارض بغیر الوجود أو یجعل الوجود نفس المهیّة کما ذهب إلیه جماعةٌ من المتکلّمین، أومأوا[۲۱۰] بما قاله الفارابی في کتاب *الجمع بین رأیی أفلاطون و أرسطو* إنّه إشارةٌ إلی أنّ للموجودات صوراً في علم اللّه باقیةً لا تتغیّر و لا تتبدّل.[۲۱۱]

[التقریب بین قول الفارابي و ما روي عن الصّادق (ع)]

و یمکن تقریب ما قاله الفارابي إلی ما روي عن جعفر بن محمّد الصّادق «علیه‌السلام» في تأویل «یا من أظهر الجمیل و ستر القبیح»: «إنّه ما من مؤمنٍ إلّا و له مثالٌ في العرش فإذا اشتغل العبد بالرّکوع و السّجود و نحوهما فعل مثاله مثل فعله. فعند ذلك تراه الملائکة فیصلّون و یستغفرون له و إذا اشتغل العبد بمعصیة اللّه أرْخیٰ اللّه تعالی علی مثاله ستراً لئلّا یطّلع الملائکة علیها». الحدیث.

[إیراد کلام الدّواني في المقام]

و أورد علی کلام المصنّف جلال المدقّقین بأنّه: «لقائلٍ أن یقول: کون تلك الأحکام مطابقةً لأمورٍ ثابتةٍ بنحوٍ آخر من الثّبوت قائمةً بأنفسها في ذلك[1] النّحو من الثّبوت ممّا لیس

۱. متعلق بقوله مطابقة

ببديهيّ الاستحالة و لا مبرهنا سواءٌ سمّيت بالمُثُل الأفلاطونيّة أوْلا، و البرهان الدّالّ على امتناع المُثُل الأفلاطونية[1] لا يدلّ على امتناع هذا المعنى؛ بل يدلّ على أنّ المهيّة المجرّدة غير موجودةٍ في الخارج.» انتهى.

[الجواب عن الدّواني]

أقول: لعلّه أراد بالنّحو الآخر من الثّبوت، الوجود المثالي و الوجود الظّلّي الغير الأصيل كما فى الأشباح و الأمثال للجواهر و الأعراض كما استفيد من كلامه الّذي بعد هذا الكلام. فإن أراد بالموجود، الوجود الظّلي الغير الأصيل، الّذي نقلناه عن الفارابي و قرّبناه إلى الرّواية الّذي ذكرناها و هو الثّابت عند المصنّف و أصحابه من متتبّعي آثار الأئمّة الأطهار و هو القسم الأوّل من قسمي عالم المثال الواسطة بين عالمي الغيب المسمّى بالغيب الإمكاني المقابل للقسم الآخر المسمّى بالغيب المحالّى الّذي هو عالم المثال بعد مفارقة الأرواح عن الأبدان. فهو ليس إلّا صوراً منقوشةً في اللّوح المحفوظ، و هذه النّميقة لإثبات ذلك. و ليس جوهراً قائماً بنفسه. و الكلام في الموجود العديم الوضع القائم بنفسه.

و إن أراد غير ذلك فلم يثبت عند المصنّف. بل ثبت استحالته عنده.

[تذنيبٌ]

و لا مؤاخذة لمثله من مثله في مثله، بل ينبغي التتبّع و التّأدّب بآداب الاستفادة و التّعلّم و خفض جناح الذّلّ في استفاضة رشحات أقلام ذلك المعلّم. و مع ذلك فلم يبيّنه حتّى يتكلّم عليه بالجرح و التّعديل.

و ليعلم أنّ العلماء و من تبعهم قد قالوا: إنّ الأرواح في المنامات تسيرون في هذا العالم المسمّى بالغيب الإمكاني البرزخ بين عالمي المجرّدات و المادّيّات و أنكر ذلك علم الهدى السّيّد المرتضى و بالغ في الإنكارو قال: «فأمّا ما تهذي به الفلاسفة في هذا الباب فهو ممّا يضحك الثّكلى. لأنّهم ينسبون ما صحّ من المنامات إلى ما أعيتهم الحيل في ذكر سببه إلى أنّ النّفس اطّلعت على[2] عالمها فأشرفت على ما يكون و هذا الّذي يذهبون إليه في حقيقة النّفس

---

۱. نسخه: ~ الأفلاطونية؛ متن مطابق شرح دوانى.

۲. نسخه: إلى

غير مفهومٍ و لا مضبوطٍ؛ فكيف إذا أضيف إليه الاطّلاع على عالمها؟ و ما هذا الاطّلاع؟ و إلى أيّ شيءٍ يشيرون بعالم النّفس؟ و لم يجب أن تعرف الكائنات عند[1] هذا الاطّلاع، و كلّ هذا زخرفة و مخرقة[2] لا يتحصّل منها شيءٌ».[۲۱۲]

و أمّا إن كان ذلك الثابت الخارج المطابق به متمثّلاً في غيره، فينقسم أيضاً إلى قسمين و ذلك لأنّ ذلك الغير إمّا أن يكون ذا وضعٍ أو غير ذي وضعٍ.

[إحالة الصّورة الثّالثة]

فإن كان ذا وضعٍ كان المتمثّل فيه مثله و عاد المحال المذكور في الشّقّ الأوّل من امتناع المطابقة لكون تلك الأحكام غير مقيّدةٍ بزمانٍ و مكانٍ و وضعٍ و من لزوم أن لا يشعر بالمطابقة إلّا بعد العلم بحيثيّة كون الشّيئ المطابق ذا وضعٍ. و من لزوم أن يكون تلك الأحكام مدركةً بالحواسّ لأنّ ذوات الأوضاع لا تدرك إلّا بها.

[نقل كلام الدّواني و ردّه]

و قال جلال المدقّقين: «أقول: في كلٍّ منهما ما عرفت، مع أنّه يرد على الشّق الأوّل بخصوصه: أنّه دفع الإيراد المصدّر بـ«لا يقال» بأنّه يلزم أن يكون قائماً بمحلّ و كلامنا على ما فرض عدم قيامه بمحلٍ»[3]

أقول: قد عرفت ما في ما عرفت في كلٍّ منهما فتنبّه!

فبقي القسم الأخير، و هو أن يكون متمثّلاً في شيءٍ غير ذي وضعٍ.

[المقدمة السّادسة]

ثمّ ننقل الكلام [فيما] يتمثّل فيه ذلك الخارج **و نقول: ذلك المتمثّل فيه لا يمكن أن يكون فيه [بعدٌ] و لا أن يكون بعض الخارج متمثّلاً فيه و بعضه غير متمثّلٍ فيه [بعد]، بل يجب أن**

---

۱. نسخه: عن　　۲. نسخه: ~ و مخرقة؛ متن مطابق الانتصار

۳. نسخه: (أقول: في كلٍّ منهما): «ما عرفت أقول قد عرفت ما في ما عرفت في كل منها فتنبّه»؛ متن مطابق شرح دوانی.

يكون المتمثّل فيه حاصلاً بالفعل[٢١٣] و لا يمكن التّعطيل بنحوٍ من أنحاء الكمالات الإمكانيّة بعد فيضان الوجود من المبدء الفيّاض.

ثم نقول: ذلك المتمثّل فيه لا يمكن أن يكون بالقوّة و إن كان بعض ما في الأذهان بالقوّة و ذلك **لامتناع المطابقة بالفعل بين ما هو بالفعل** من الأحكام اليقينيّة مثل الواحد أقلّ من الإثنين و أنّ قطر المربّع لا يساوي ضلعه أو **يمكن أن يصير وقتاًما بالفعل** و هي الأحكام الّتي تحقّقها بتحقّق الأذهان و تصويرها لها و **بين ما هو بالقوّة** و هو الخارج الّذي اعتبر مطابقة تلك الأحكام له.

[نقل كلام الدّواني في المقام]

و قال جلال المدقّقين: «لقائلٍ أن يقول: لِمَ لايجوز أن يكون حدوثها في محلّها مقارناً لحدوثها في الأذهان أو مقدّماً عليه؟ إذ الواجب حصول المطابق به حال حصولها، لا حصولها دائماً، لابدّ لنفى هذا الاحتمال من دليلٍ.»[٢١٤] انتهى.

[الجواب عن الدّواني]

أقول: قد عرفت أنّ حكم المطابقة ليس منحصراً في الأحكام الّتي قد حكم بها الأذهان بل يجري في الأحكام الثّبوتيّة الدّائمة الغير المعلّقة على وجود الذّهن و الذّاهن و الزّمان أيضاً.

[المقدّمة السّابعة]

و **أيضاً** أي رجوعاً ــ مصدر فعلٍ محذوفٍ ــ؛ و الرّجوع إلى الاستدلال على فعليّة المتمثّل فيه. و بيانه: **أنّه لا يمكن أن يزول** المتمثّل فيه **أو يتغيّر أو يخرج الى الفعل بعد ماكان بالقوّة و لا في وقتٍ من الأوقات. لأنّ الأحكام المذكورة واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّرٍ و استحالةٍ و من غير تقيّدٍ بوقتٍ و مكانٍ.**

فواجبٌ أن يكون الخارج الّذي اعتبر مطابقة تلك الأحكام له ثابتةً بثبوتها على نحو ثبوتها أزليّاً و أبديّاً. و واجبٌ أن يكون **محلّها** أي محلُّ تلك الأحكام الواجبة الثّبوت الأزلي و الأبديّ **كذلك** أي واجب الثبوت أزلاً و أبدا و **إلّا** أي و إن لم يكن المحلّ واجب الثّبوت الأزلي

و الأبدي، بل يكون من المحدثات الزّمانيّة، **فأمكن ثبوت الحالّ** الّـذي هـو خـارج تـلك الأحكام الأزليّة **بدون المحلّ**.

[إيراد كلام شمسا الجيلاني في المقام]

أقول: و من الأعلام المحقّقين من [۲۱۵] حقّق أنّ الحوادث بأسرها مع التّشـارك فـي الجنس الّذي هو الحدوث الذّاتي يتنوّع بنوعين: الحـدوث الدّهـري و الحـدوث الزّمـاني فالمجرّدات و منها النّفس النّاطقة حادثةٌ بالحدوث الواقعي الخارجي و الحكـماء يسـمّونه بالحدوث الدّهري، و هو الحدوث الّذي لا يكون مسبوقاً بالمادّة و المدّة و المادّيات و سائر الحوادث اليوميّة حادثة بالحدوث الزّماني. و هو بخلاف الحدوث الدّهري ما يكون مسبوقاً بالمادّة و المدّة.

و المجرّدات أبديٌّ ليس لها عدمٌ طارٍ و إن كانت حادثةً. و قبل الحدوث في كتم [العدم] و الظّاهر أنّ مراد المصنّف بأزليّة الأحكام و أزليّة التّمثّل فيه دهريّتها و كونها [حادثاً] بالحدوث الدّهري ــ بالمعنى الّذي ذكرناه من المحقّق ــ و إلّا لزم القدم. و هو بمراحل عن اعتقاد المصنّف و إرادته. و إطلاق الأزل على الحدوث الواقعي الخارجي الّذي يسمّيه الحكماء بـالحدوث الدّهري مجازاً بعلاقة الاشتراك، في عدم المسبوقيّة بالزّمان و المكان و عدم تطرّق التغيّر و الاستحالة، لا جواز لنفي جوازه. و لعلّ التّقييد بقوله من غير تغيّرٍ إلى آخره مع سبق ثبوت الأزليّة لأداء ذلك. إذ لولاه لما احتاج مع إثبات الأزليّة إلى بيان عدم التّغيّر و الاستحالة و عدم التّقييد بالوقت و المكان؛ لأنّ الأزليّة تفيد كلّ ذلك كما لا يخفى.

[نقد كلام شمسا و تطبيق العقول على الملائكة]

و اعلم أنّ ما ذكرناه من بعض الأعلام من تنوّع الحوادث إلى المجرّدات و المادّيّات مبنيٌّ على ما هو المشهور بين متأخّري المتكلّمين من تخليط قواعد الفلسفة بـأصول الكـلام و تطبيق آراء الفلاسفة على عقائد الإسلام و تأويل كلام اللّـه و حـججه إلى مـا ذهب إليـه الحكماء.

و أمّا ما هو الحقّ الحقيق بالتّحقيق و إليه يهدي كلام المصنّف في التّجريد و هو الظّاهر من

أحاديث أهل بيت العصمة «عليهم السّلام» أنّ نوع الجسمانيّات و منها الزّمان ليست مسبوقةً بمدّةٍ أو مادّةٍ. و هيولى قديمة. و أنّ لا مجرّد سوى النّفس النّاطقة و هو أيضاً و إن لم يكن جسماً لكنّه جسمانيٌّ أي موقوفٌ حدوثه على حدوث الجسم الّذي هو البدن و ما يزعمه الحكماء عقولاً، فهو عند المتكلّمين عبارةٌ عن الملائكة. و منهم اللّوح المحفوظ و القلم و الكتاب المبين فهم أجسامٌ لطيفةٌ، لا مجرّداتٌ.

فعلى هذا أوّليّة الأحكام و الخارج المتمثّل الحالّ و المحلّ المتمثّل فيه بمعنى أنّ أوّليّتها و بدأة حدوثها غير مسبوقةٍ بمادّةٍ و مدّةٍ كما عرفت، لا بمعنى أنّه [لا أوّل] لِأوّليّتها و لا ابتداءَ لوجودها كما هو شأن القديم تعالى و أبديّتها بمعنى أنّها خالدةٌ باقيةٌ مع فناء سائر الأجسام، كما أنّ الجنّة و النّار و النّفس النّاطقة مع كونها حادثةً، باقيةٌ خالدةٌ، كما نطق به كلام اللّه تعالى و حججه سلام اللّه عليهم.

[النّتيجة]

فإذن ثبت وجود موجودٍ قائمٍ بنفسه في الخارج غير ذي وضعٍ مشتملٍ بالفعل على جميع المعقولات الّتي يمكن أن يخرج من القوّة **إلى الفعل** بتعقّل العاقل إيّاها و تصوّر الذّهن لها **بحيث يستحيل** ـ متعلّقٌ بقوله مشتمل ـ **عليه** أي على ذلك الموجود العيني القائم بنفسه و **عليها** أي على جميع المعقولات **التّغيّر و الاستحالة** أي الانتقال من هيئةٍ ثابتةٍ لها إلى هيئةٍ أخرى و **التّجدّد و الزّوال.** و **يكون هو و هي** أي ذلك الموجود القائم بنفسه و تلك الأحكام متّصفاً **بهذه الصّفات أزلاً** و **أبداً** أي بصفة استحالة التّغيّر و الاستحالة و التّجدّد و الزّوال.

[عدم جواز كون ذلك الموجود هو واجب الوجود]

و **إذا ثبت ذلك،** أي وجود موجودٍ قائمٍ بنفسه، **فنقول: لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أوّل الأوائل أعني واجبَ الوجود لذاته عزّت أسمائه. و ذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة الّتي لا نهاية لها بالفعل.**

أقول: ذلك الاشتمال متصوّرٌ على ثلثة أنحاءٍ:

الأوّل: أن يكون المشتمل على الكثرة الغير المتناهية ذا أجزاءٍ كثيرةٍ غير متناهيةٍ مركّباً منها.

و **الثّاني**: أن يكون المشتمل على الكثرة مبدأً و منشأً أي مظهراً لكثرةٍ غير متناهيةٍ كالبيضة الّتي هي منشأ الأفراد الغير المتناهية من الأفراخ، و كلّ فردٍ من الأفراخ سوى الفرد الأخـير يصدق عليه أنّه مبدأٌ لأفراخ آخر. و قيّد المصنّف «ره» بالأوّليّة، ليخرج ما هو غير المبدأ الأوّل من المبادي.

و **الثّالث**: أن يكون المشتمل على الكثرة الغير المتناهية محلّاً قابلاً للكثرة بحيث يتمثّل فيه كلٌّ من تلك الكثرة الغير المتناهية.

و قول المصّنف ـ ره ـ: «و **أوّل الأوائل يمتنع أن تكون فيه كثرةٌ**» إشارةٌ إلى النّحو الأوّل من الأنحاء الثّلث للاشتمال و قوله «ره» و **أن يكون مبدأً أوّلاً لكثرةٍ** و **أن يكون محلّاً قابلاً للكثرة يتمثّل فيه** إشارةٌ إلى النّحو الثّالث.

[نقل كلام الكيشي في المقام]

و قال بعض شارحي[٢١٦] هذه الرّسالة: «و لقائلٍ أن يقول: قوله ـ في الوجه الأوّل: «تلك الذّات يجب كونها مشتملةً على كثرةٍ غير متناهيةٍ» ـ إن عنى باشتمال الذّات على الكثرة كونَ الكثرة جزءاً لها، فمنعه ظاهرٌ. و إن عنى باشتمال الذّات كونه محلّاً للكثرة، فهذا بـعينه هـو الوجه الثّالث.

و أيضاً قوله: في الوجه الثّاني: «إنّ[١] ـ تلك الذّات مبدأٌ أوّل للكثرة و الواجب ليس بمبدءٍ أوّل للكثرة»:

إن أراد بالمبدأ أنّ تلك الذّات علّةٌ أوّليّةٌ فاعليّةٌ لتلك الكثرة و لا شئ من الواجب كذلك، فالصّغرى ممنوعةٌ و وجهه ظاهرٌ.

و إن أراد بالمبدأ، العلّة القابليّة لتلك الكثرة فيعود الوجه الثّاني إلى الوجه الثّالث أيضاً.

و حينئذٍ يكون معنى قوله يمتنع أن يكون أوّل الأوائل مبدأً أوّل للكثرة أنّه يمتنع أن يكون مبدأً قابليّاً أوّلياً للكثرة، فيكون تقييده بالأوّليّة مُشعراً بجواز كونه علّةً قابليّةً لا بجهة الأوّليّة. مثل أن يكون قابلاً لشئٍ واحدٍ أوّل. و ذلك الشّيء القابل يكون قابلاً لأشياء كثيرة. فيكون

١. نسخه: في الوجه الثّاني إنّ: و أن يكون؛ متن مطابق شرح كيشی.

محلّاً للكثرة بالواسطة و هذا محالٌ. فإنّه ليس محلّاً لشيءٍ ما البتّة. فيقع لفظة «أوّلاً» ضايعةً؛ بل عدمها خيرٌ من وجودها للإشعار المذكور.» انتهى ما قال ذلك الشّارح.

[نقل كلام الدّواني في المقام]

و قال جلال المدقّقين[۲۱۷]: «لك أن تقول: فكيف تتحقّق هذه الكثرة في هذا[1] المحلّ؟ لأنّه[2] إن كان من الواجب، فهذا خلفٌ لما مرّ آنفاً، و إن كان من ذات المحلّ لزم كون الشّيء الواحد قابلاً و فاعلاً و على التّنزّل من ذلك، فهذا هو أوّل المعلولات[3] كما يصرّح به و ليس فيه من جهات الكثرة ما يفي بهذه الكثرة و الواحد لا يصدر عنه الكثرة إلّا من جهاتٍ كثيرةٍ». ــ انتهى ما قال جلال المدقّقين.

أقول: و قد لاح عليك مِنْ كَشْفنا اللّثام [۲۱۸] عن خبيئات[۲۱۹] المرام ما في كلام الشّارحين الشّهيرين بالتّفرّد و التّوحّد في التّدقيق و التّحقيق بين الخافقين من سوء الفهم و تدرّب التّعصّب و ذلك من مثلهما عجيبٌ.

[إيراد كلام الدّواني و نقده]

و أعجب من ذلك ما قال جلال المدقّقين بعد هذا الكلام الّذي نقلنا عنه، و هذه عبارته: «أقول: لا يخلو من أن يكون تلك الكثرة معلومةً للواجب أوْلا؛ و الثّاني محالٌ.

و على الأوّل لا يخلو من أن يكون حاصلاً في ذات الواجب أوْلا؛ و على الأوّل يكون الواجب محلّاً لتلك الكثرة، فلا يصحّ ما قاله من أنّه لا يجوز أن يكون الواجب محلّاً لها؛

و على الثّاني لا يخلو من أن يكون حاصلاً في محلٍّ آخر أوْلا في محلّ آخر[4]؛

و على الأوّل يكون علم الواجب متوقّفاً على وجودها في ذلك المحلّ و هو محالٌ. و على الثّاني لا يثبت ما ادّعاه من وجود محلٍّ يتمثّل فيه تلك الكثرة.» انتهى.

[كلامٌ في علم الواجب تعالى]

أقول: إنّما نسبنا الأعجبيّة إلى هذا الكلام لأنّ مذهب المصنّف في مسألة علم الباري، أنّ

---

۱. نسخه: ذلك؛ متن مطابق شرح دوانی.
۲. نسخه: ــ لأنّه؛ متن مطابق شرح دوانی.
۳. نسخه: المعلومات؛ متن مطابق شرح دوانی.
٤. نسخه: ــ آخر؛ متن مطابق شرح دوانی.

علمه تعالى بذاته و سائر معلولات ذاته، عينُ ذاته. و ليس زائداً على ذاته. و ليس علمه تعالى حصوليّاً و لا حضوريّاً. بل المعلولات كلّها و كلّيتها و جزئّيتها و مجرّدها و مادّيها بجميع حالاتها و صفاتها و هيأتها و أحوالها منكشفةٌ لدى حضرته المقدّسة عن شوائب النّقص و الزّوال. و ذلك الانكشاف يستحيل في [المحلّ][1] بل لا يعلمها إلّا اللّه العالم الغيب و الشّهادة من حيث **﴿لا يعزب[٢٢٠] عنه مثقال ذرّةٍ في السّموات و [لا فى] الأرض﴾** [٢٢٤/١].

و ما قال في الشّقّ الأخير إلزاماً على حسب مذهبه من أنّه لو لم يكن معلومات الواجب حاصلةً في محلٍّ آخر، لا يثبت ما ادّعاه من وجود محلٍّ يتمثّل فيه تلك الكثرة، [ففيه]: أنّه لا توقّف لوجود ذلك المحلّ المتمثّل فيه على أن يكون ذلك المحلّ وعاءَ صور معلومات اللّه تعالى من حيث هي معلومات اللّه تعالى و لا علمه تعالى مفتقراً إلى حصولها في محلّ إلى وجودها في حدّ أنفسها كما بيّنّا لك من مذهب المصنّف. بل هو أوّل ما خلق اللّه تعالى و جعل صور جميع ما خلقه بعده مرتسماً فيه و جعله تمثال صور جميع مخلوقاته، بسطاً لقدرته الكاملة. و السّرّ في خلق مثل هذا المخلوق لا ينحصر في أن يكون وعاء صور علم اللّه تعالى من حيث افتقاره تعالى في علمه بالأشياء إليه و ليس لأحدٍ الخوض في تفتيش السّرائر في أفعال اللّه تعالى. و لو كان علم الواجب بالأشياء بارتسامها أوّلاً في محلٍّ و يكون بدونه محالاً كما هو مؤدّى جعل ذلك المحلّ وعاءَ معلومات اللّه تعالى، لزم الدّور؛ و يلزم أن يكون أمر الإيجاد و الخلق في كتم العدم. ضرورة أنّ إفاضته وجود كلّ الموجودات بأسرها منحصرةٌ في ذات الواجب تعالى و تقدّس عن شوائب النّقص.

و أمر الخلق مسبوقٌ بعلم ما يخلق. فلو كان العلم بما يخلق أيضاً مسبوقاً بخلقه و حصوله في محلٍّ آخر، يلزم الدّور أو التّسلسل بلا محالة و يلزم العجز عن الإقدام في أمر الإيجاد،ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراًـ

فإذن ظهر لك أنّ ما نسبه ذلك المحقّق المدقّق إلى المصنّف في آخر الكلام من الذّهول إنّما منشأه الذّهول.

---

۱. نسخه فاقد اين كلمه است.

[النّتيجة]

فإذن ثبت وجود موجودٍ غير الواجب الأوّل تعالى و تقدّس بهذه الصّفة و لنسمّه بالعقل الكلّ. و هو الّذي عبّر عنه في القرآن المجيد تارةً باللّوح المحفوظ.

أقول: قد ورد بالأسانيد الصّحيحة عن خاتم الرّسالة «صلى اللّه عليه و آله» في بيان أوّل المخلوقات ثلث عبارات:

الأوّل: أوّل ما خلق اللّه العقل.[٢٢١]

و الثّاني: أوّل ما خلق اللّه نوري.[٢٢٢]

و الثّالث: أوّل ما خلق اللّه [القلم].[٢٢٣]

[نقل كلام الصّدوق «ره» في المقام]

و قال رئيس المحدّثين[٢٢٤] في *الاعتقادات*: اعتقادنا في اللّوح و القلم، أنّهما ملكان.

[نقل كلام الخفري في مسألة العلم]

و قال العلّامة الخفري في *تعليقاته على تجريد المصنّف* في مسألة العلم: «و ثانيهما علمٌ تفصيلي هو عين ما أوجده في الخارج و المدرك. و مراتبه أربع:

إحديها ما يعبّر عنه بالقلم و النّور و العقل في الشّريعة، و بالعقل الكلّ عند الصّوفيّة، و بالعقل الفعّال عند الحكماء.

و ثانيها ما يعبّر عنه في الشّريعة باللّوح و بالنّفس الكلّ عند الصّوفيّة و بالنّفس الفلكيّة عند الحكماء.

[إشارة إلى حاشية شمس المحققين الكشميري على تعليقات الخفري]

و قد حقّق شمس المحقّقين الكشميري[٢٢٥] ذلك الكلام في حاشيته على تلك التّعليقات مسنداً بالأحاديث و كلام الأكابر السّلف في كلامٍ طويلٍ لا تسع الوجازة ذكره.

[المقارنة بين العقل الكلّ و اللّوح المحفوظ في كلام الأكابر]

و لا يخفى عليك أنّ معتقد شيخ الرّئيس و كلام المحقّق العلّامة مسنداً بالأحاديث

الصّحيحة و كلام الأكابر يدلّان بظاهرهما على تغاير العقل الكلّ و اللّوح المحفوظ.

و كلام العلّامة يدلّ على أنّ العقل أوّل المخلوقات و اللّوح متأخّرٌ عن العقل و في المرتبة الثّانية من الوجودات.

و كلام المصنّف بصريحه يدلّ على اتّحادهما و ذلك بحسب الظّاهر خلاف ما هو المشهور عند الجمهور.

[رأی الشّارح في المقام]

اللّهم! الّا أن يقال: إنّه قد ثبت و صحّ إطلاق اللّوح المحفوظ و الكتاب المبين على ذلك الموجود المتمثّل فيه صور جميع الموجودات. و إطلاقنا العقل عليه تبعاً و طبقاً لإطلاق الحكماء.

و إطلاق اللّوح على ثاني مراتب الموجودات في الشّريعة المطهّرة لا ينافيه. [لإمكان] أن يكون أوّل المخلوقات نور حضرة الرّسالة(ص)[۲۲٦] و إطلاق العقل عليه لكونه أوّل ما يدرك [ربّه] و أمره و نهيه و أوّل ما يدرك. و إطلاق القلم عليه لكونه سبباً غائيّاً لتقدير الكائنات و تكوين المكوّنات، كما ورد في الحديث[۲۲۷] القدسيّ: «لولاك لما خلقت الأفلاك».

و اللّوح المحفوظ و الكتاب المبين يكون تمثال صور جميع الكائنات و تمثّل صور جميع الكائنات في اللّوح المحفوظ و الكتاب المبين و تمثاليّتهما لها لا ينافي أوّليّة ذلك النّور المقدّس النّبوی «صلّی اللّه علیه و آله» كما لا يخفى. و اللّه تعالى أعلم.

و تارةً **بالكتاب المبين المشتمل على كلّ رطبٍ و يابس**. قال اللّه تعالى: ﴿**و يعلم ما في البرّ و البحر و ما تسقط من ورقةٍ إلّا يعلمها و لا حبّةٍ في ظلمات الأرض و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا في كتابٍ مبينٍ**﴾.[۲۲۸]

و قال المفسّرون: «الكتاب المبين علم اللّه تعالى أو اللّوح المحفوظ».

و **ذلك ماأردناه** أي إثبات اللّوح المحفوظ و الكتاب المبين. هو الّذي أردنا إثباته في هذه النّميقة الأنيقة و الحمد للّه على نعمائه عموماً، و على إلهام حقيقة نفس الأمر خصوصاً.

[خاتمة]

هذا ما أفاض اللّٰه جلّ و [علا] عليّ حين مطالعة الوجيزة الوثيقة. و الحمد للّه أوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.[١]

١. تمّ انتساخ. هذه الرّسالة بيد الجاني محمّدحسن الحسيني الخوئي الزّنوزي في بلدة طهران يوم العيد و هو غرّة الشّوّال في سنه ١٢٠٦[ق.].

تعليقات

یک) مقدمه

۱. ص سی و هشت، س ۶: متن مسألۀ سی و هفتم از کتاب کشف المراد.

المسألة السابعة و الثلاثون في تصوّر العدم.

قال: و للعقل أن يعتبر النقيضين و يحكم بينهما بالتناقض و لا استحالة فيه.

أقول: العقل يحكم بالمناقضة بين السلب و و الإيجاب، فلا بدّ و أن يعتبرهما معاً، لأنّ التّناقض من قبيل النّسب و الإضافات لا يمكن تصوّره إلّا بعد تصوّر معروضيه، فيكون متصوّراً للسّلب و الإيجاب معاً و لا استحالة في اجتماعهما في الذّهن دفعة؛ لأنّ التناقض ليس بالقياس إلى الذهن، بل بالقياس إلى ما في نفس الأمر. فيتصور صورةً ما و يحكم عليها بأنّه ليس لها في الخارج ما يطابقها، ثم يتصور صورةً أخرى، فيحكم عليها بأنّ لها في الخارج ما يطابقها؛ ثم يحكم على إحداهما استندت إلى الخارج دون الأخرىٰ.

و قد يتصوّر الذهن صورةً ما و يتصوّر سلبها لأنّه مميز على ما تقدم و يحكم على الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن، بل بالاعتبار الّذى ذكرناه.

قال: و أن يتصوّر عدم جميع الأشياء حتى عدم نفسه و عدم العدم بأن يتمثّل في الذّهن و يرفعه و هو ثابت باعتبار، قسيم باعتبار، و لا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت و لا تناقض.

أقول: الذّهن يمكنه أن يتصوّر جميع المعقولات وجوديّةً كانت أو عدمية. و يمكنه أن يلحظ عدم جميع الأشياء لأنه يتصوّر العدم المطلق. و يمكنه أن ينسبه إلى جميع الماهيات، فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه فيتصوّر عدم الذّهن نفسه، و كذلك يمكنه أن يلحقه نفس العدم بمعنى أنّ الذّهن يتخيّل للعدم صورةً ما، معقولة مميزة عن صورة الوجود و يتصور رفعها و يكون ثابتاً باعتبار تصوره. لأنّ رفع الثّبوت الشّامل للثّبوت الخارجي و الذّهني تصوّر

ما ليس بثابت و لا متصور أصلاً و هو ثابت باعتبار تصوّره و قسيم لمطلق الثّابت باعتبار أنّه سلبه و لا استبعاد في ذلك؛

فإنّا نقول: الموجود إمّا ثابت في الذّهن أو غير ثابت في الذّهن. فاللّاوجود قسيم للوجود. و من حيث له مفهوم قسم من الثّابت. و الحكم على رفع الثّبوت المطلق من حيث أنّه متصوّر لا من حيث أنّه ليس بثابت و لا يكون تناقضاً لاختلاف الموضوعين.

قال: و لهذا نقسّم الموجود إلى ثابت في الذهن و غير ثابت فيه و نحكم بينهما بالتّمايز و هو لا يستدعى الهوية لكلٍّ من المتمايزين. و لو فرض له هوية، لكان حكمها حكم الثّابت.

أقول: هذا استدلال على أنّ الذّهن له أن يتصوّر عدم جميع الأشياء. و بيانه: أنّا نقسّم الموجود إلى ثابت في الذّهن و غير ثابت فيه، و نحكم بامتياز أحدهما عن الآخر و مقابلته له، و الحكم على شيء يستدعى تصوّره و ثبوته في الذّهن، فيجب أن يكون ما ليس بثابت في الذّهن ثابتاً فيه، فقد تصوّر الذّهن سلب ما وجد فيه باعتبارين على ما حقّقناه، فإنّ ما ليس بثابت في الذهن ثابت فيه من حيث أنّه متصور، و غير ثابت فيه من حيث أنّه سلب لما فى الذّهن.

لا يقال: امتياز أحد الشّيئين عن الآخر يستدعى أن يكون لكلٍّ من الممتازين هويّةٌ مغايرةٌ لهوية الآخر، حتّى يحكم بينهما بالامتياز، فلو كان العدم ممتازاً عن الوجود، لكان له هويةٌ متميزةٌ عنه، لكن ذلك محالٌ. لأنّ العقل يمكنه رفع كلّ هوية، فيكون رفع هويّة العدم قسيماً للعدم و قسماً منه و هذا محال.

لأنّا نقول: لا نسلّم وجوب الهويّة لكلٍّ من الممتازين، فإنّا نحكم بامتياز الهويّة عن اللّاهوية و ليس اللّاهوية هويةً. سلمنا ثبوت الهويّة لكلّ ممتازين، لكن هوية العدم داخلة باعتبار الهويّة في قسم الهويّة؛ و باعتبار ما فرض أنّها لا هوية يكون مقابلة للهويّة و قسيماً لها؛ و لا امتناع في كون الشّيء قسماً من الشّيء. و قسيماً له باعتبارين على ما تقدّم تحقيقه فى باب الثّبوت.

قال: و إذا حكم الذّهن على الأمور الخارجية بمثلها، وجب التّطابق في صحيحه و إلا فلا. و يكون صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر لإمكان تصوّر الكواذب.

أقول: الأحكام الذّهنيّة قد تؤخذ بالقياس إلى ما في الخارج، و قد تؤخذ لا بهذا الاعتبار،

فإذا حكم الذّهن على الأشياء الخارجيّة بأشياء خارجية مثلها كقولنا:

«الإنسان حيوان في الخارج»، وجب أن يكون مطابقا لما في الخارج، حتى يكون حكم الذّهن حقّاً و إلّا لكان باطلاً. و إن حكم على أشياء خارجية بأمور معقولة كقولنا: «الإنسان ممكن»، أو حكم على الأمور الذّهنيّة بأحكام ذهنيّة كقولنا:الإمكان مقابل للامتناع، لم تجب مطابقته لما في الخارج، إذ ليس في الخارج إمكان و امتناع متقابلان و لا في الخارج انسان ممكن.

إذا تقرّر هذا، فنقول: الحكم الصّحيح في هذين القسمين لا يمكن أن يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج لما تقدّم من أنّ الحكم ليس مأخوذاً بالقياس إلى الخارج و لا باعتبار مطابقته لما في الذّهن، لأنّ الذّهن قد يتصوّر الكواذب، فإنا قد نتصوّر كون الإنسان واجباً مع أنّه ممكن، فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقته لما في الذّهن، لكان الحكم بوجوب الإنسان صادقاً. لأنّ له صورةً ذهنيةً مطابقةً لهذا الحكم. بل يكون باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر.

و قد كان في بعض أوقات استفادتي منه ـ رحمه الله ـ جرت هذه النّكتة و سألته عن معنى قولهم: «إنّ الصّادق في الأحكام الذّهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر، و المعقول من نفس الأمر إمّا الثّبوت الذّهني أو الخارجي. و قد منع كلّ منهما هاهنا.

فقال ـ رحمه الله ـ: «المراد بنفس الأمر هو العقل الفعّال. فكلّ صورةٍ أو حكمٍ ثابت في الذّهن مطابقٌ للصّور المنقشة في العقل الفّعال، فهو صادق و إلا فهو كاذب».

فأوردت عليه أن الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصّور الكاذبة في العقل الفّعال؛ لأنّهم استدلّوا على ثبوته بالفرق بين النّسيان و السّهو، فإنّ السّهو هو زوال الصّورةالمعقولة عن الجوهر العاقل و ارتسامها في الحافظ لها، و النّسيان هو زوالها عنهما معاً. و هذا يتأتّي في الصّور المحسوسة؛ أمّا المعقولة فإنّ سبب النّسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التّصورات و التّصديقات. و هاتان الحالتان قد تعرضان في الأحكام الكاذبة. فلم يأت فيه بمقنع، و هذا البحث ليس من هذا المقام و إنّما انجرّ الكلام إليه. و هو بحث شريف لا يوجد فی الکتب. (کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۹۹ ـ ۱۰۴)

۲. ص سی و هشت، س ۱۴: مرحوم صدر المتألّهین براهین اقامه شده برای اثبات عقل مفارق را در اسفار تحت عنوان «تبصرة تفصیلیة» آورده است و از آنها با عنوان «مناهج اثبات جوهر مفارق» یاد کرده است.

این براهین عبارتند از:

یک) طریق نبوت و الهام. رسول خدا (ص) فرموده‌اند: «أوّل ما خلق اللّـه العـقل» و در جای دیگر فرموده‌اند: «أوّل ما خلق اللّه القلم» و نیز: «أوّل ما خلق اللّه نوری».

دو) از طریق قاعدهٔ «الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد» و امتناع صدور کثیر از واحد. لذا باید نزدیک‌ترین مخلوقات به خداوند، ذاتی واحد و بسیط باشد که از هر گونه همراهی عدم و قوّهٔ استعدادی مبرّا باشد.

سه) از طریق قاعدهٔ امکان اشرف. و بدون شک عقل اشرف است از سایر ممکنات. لذا باید قبل از موجودات أخسّ ایجاد شود.

چهار) از طریق لزوم مناسبت ذاتی میان علّت تامّه و معلول آن. لذا باید اولین صادر از حقتعالی، نسبت به سایر معلولات، أتم و أکمل و أبسط باشد.

پنج) از جهت اخراج «ما بالقوّه» به «ما بالفعل» در باب کمالات علمی و عملی نفوس، که آنچه این امر را در رابطه با نفوس انجام می‌دهد باید مصوّری عقلی باشد که واسطهٔ فیض حق تعالی و نفوس باشد.

شش) از طریقِ کیفیت تلازم میان صورت و هیولا و لزوم موجودی که این دو را با هـم پیوند دهد.

هفت) از طریق حرکت جوهری. چرا که از آنجا که طبیعت متجدّد الهویّه است، بـدون اینکه ماهیت تغییر کند، به ناچار باید مفیض وجود و جامع و حـافظ وحـدت مـاهیت آن، جوهری عقلی غیر از ذات باریتعالی باشد.

هشت) منهج اشواق، اغراض و و میل اشیاء به کمالات آنها. لذا باید غایت کمالی عقلی داشته باشند که این غایت تنها می‌تواند عقول باشد.

نُه) از طریق کفایت امکان ذاتی برای انواع محصّله‌ای که فیضان نوعی و شخصی آنها از مبدأ واهب نیاز به امکان استعدادی غیر از امکان ذاتیش ندارد.

ده) از طریق حرکات فلکی. چرا که هر متحرک نیازمند به محرّک است، و حرکت فلک وجود نفوس و وجود نفوس، وجود عقول را ایجاب می‌کند.

یازده) از طریق مطابقت احکام صادق که در اذهان شکل می‌گیرد با نفس‌الأمر.[۱]

دوازده) روش تمام و مقابله. زیرا اشیاء به حسب احتمال عقلی یا تام هستند و یا ناقص. و موجودات تام، یا فوق تمام هستند (که حق سبحانه می‌باشد) و یا نیستند که عقل خواهد بود. و موجودات ناقص، یا مستکفی به ذات هستند مانند نفوس فلکی، و وسائط بشری کامل، و یا مستکفی به چیزی هستند که از قوام ذات خود خارج نمی‌باشد مانند نفوس بشری غیر کامل و یا مستکفی نیستند مانند عنصریات که ناقص محض هستند.

لذا باید موجود تامّی وجود داشته باشد که واسطه در ایصال فیض میان موجود فوق تمام و موجودات ناقص یا مستکفی باشد، و این موجود عقل است.

سیزده) از حیث اثبات خزانه‌ای برای معقولات که مستند به آیهٔ شریفه: ﴿**و إن من شیءٍ إلّا عندنا خزائنه**﴾[۲] و ﴿**وللّه خزائن السّموات و الأرض**﴾[۳] بوده و بیان برهان بدین تقریب است که خازن معقولات (که گاه ممکن است مورد ذهول یا نسیان قرار گیرند)، جوهری عقلی است که صور اشیاء معقوله در آن ذخیره می‌شود و هرگاه نفس بدان توجه نماید، آن صور در وی نقش می‌بندند و اگر از آن اعراض نموده به صورتی دیگر توجه نماید، این صور از آن محو می‌شوند. این روش، برهان ابداعی صدر المتألّهین است.

(صدر الدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج۷، ص ۲۶۲)

یکی از حکمای معاصر، برهانی دیگر را در این زمینه طرح کرده و از آن با «منهج تجدّد امثال» یاد کرده است که منجر به اثبات مفارقی خواهد بود که صور را افاضه می‌کند. (حسن حسن زاده آملی، «نفس الأمر»، مجلهٔ تراثنا، ج۶، ص ۷۰)

۳. ص پنجاه و شش، س ۱۸: میان شمس الدین کیشی و خواجه طوسی مکاتباتی به صورت سؤال و جواب صورت گرفته است. از جمله مکاتبه‌ای که مشتمل است بر سه پرسش از سوی کیشی و پاسخ آن از سوی خواجه و اولین مکاتبهٔ آنها است. خطاب هر دو دانشمند نسبت به یکدیگر توأم با توقیر و احترام فراوان است. متن این مکاتبه در ذیل آمده است.

---

۱. این روش، برهان ابداعی خواجه طوسی است که صدر المتألّهین در ادامه، متن رسالهٔ خواجه را آورده است.
۲. حجر (۱۵): ۲۱. ۳. منافقون (۶۳): ۷.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

پرتو خورشيد ضمير منير مخدوم وليّ الانعام، صاحب الآيات العظام، زبدة ممحّضة الشّهور و الأعوام، خلاصة علماء الأنام، قبلة المحصّلين و قدوة الواصلين، رئيس المحققين، نصير الملّة و الدّين، حجّة الاسلام و المسلمين، كه سبب اهتداء سالكان طريقت و نوربخش ديدهٔ واصلان حقيقت است، چندان كه مقتضاى رأى ظلمت زداى او باشد، به واسطه دريچه‌هاى حواس بر محبوسان چهار ديوار طبائع فائض باد، و نفس قدسى او كه حائز كمالات نوع انسى است، در انتهاج مدارج حكمت و ابتهاج به طوالع حدس مغبوط جميع مفارقات و مفخر كلّ مقارنات، و هر دمش را از عالم حقائق گشايشى تازه و از تجلّى حقيقة الحقائق بخشايشى بى‌اندازه، بحقّ محمّد و آله.

خادم آرزومند و چاكر نيازمند، دعائى كه كودک مسترشد مريد مرشد را موظّف دارد تبليغ مى‌كند، و اشتياقى كه طبيعت ناقصان را به جمال كمال است عرضه مى‌دارد و هر چه زودتر از اين مراد به حصول موصول باد، تحيّتى از شائبهٔ تكلّف معرّى و از سمت تعسّف مبرّى اصغا فرمايند. مطلوب يقين است كه مشاهده عالم ازلى است، و عورت طريق و صعوبت تحقّقش چنان است كه مخدوم ـ قرن اللّه ظلّه بالوصول ـ مشاهد آن است و حكايت جواذب قواى جسمانى به خلاف صوب عقلى بعينه آن است كه شاعر فرمايد:

هوى ناقتي خلفي و قدّامي الهوى و إنّي و إيّاها لمختلفان

و هم‌نشينان ظاهر جمله مدد اعداءند، الّا من عصمه اللّه، و قليل ما هم ـ ، پس اگر طالبى از رفيقى نشانى يابد نزاع و تحنّن او به ادراک ملاقات ميمون و مواصلت همايون حاجت به شرح نباشد. به حكم آن كه مراد طلبهٔ يقين از حضرت كاملان برهان مبين ايشان است بر تبيين مطالبى كه بر ذهن طالبان هائل نمايد و حلّ شكوكى كه بر پاى فكر ايشان مشكل بود، سه مسأله القاء مى‌افتد تا ابتداء مواصلت از غايت آن كه استفادهٔ علمى است عاطل نماند.

مسأله نخستين

«شيخ الرّئيس ـ روّح اللّه رمسه و جزاه عن طلبة الحقائق خيراً ـ فرق ميان موجبه معدوله و سالبهٔ بسيطه بدان بيان كرده است كه موجبه بر موضوع موجود صادق باشد فحسب؛ چه

ایجاب حکم بر محکوم علیه وجود موضوع نخواهد، بر آن وجه که معلوم است، و سالبه معدوله بر موضوع معدوم صادق باشد با آنکه تفسیر موضوع و محمول بدان کرده است که: «الشّيء الّذي يقال إنّه موضوع، فهو بعينه يقال إنّه محمول.»

و از این لازم آید که آن شیء که موضوع است البته مقول علیه باشد به صفتی ایجابی که ظاهر موضوع است. پس بر مقتضای تقدیر وی آن شیء که موضوع است دائماً موجود باشد ما دام که موضوع است؛ چه در حال ایجاب محمول بر وی و چه در حالت سلب محمول از وی. و چون موضوع معدوم متصوّر نیست فرق مذکور نامعقول باشد.

مسألهٔ دوم

شیخ رئیس به برهان ثابت کرده است که صور نوعی بسائط نزد امتزاج باقی‌اند.

پس لازم آید که مراد ایشان همچنان که در حالت انفراد متحصّل الوجود بوده‌اند به صورت نوعی در حالت امتزاج متقوّم الوجود باشند. و بعد از آن که جسم در خارج متقوّم الوجود گشت هر صورت که در وی حالّ شود صورت جوهری نباشد، بلکه عرض بوده؛ چه صورت جوهری مقوّم وجود محلّ باشد و تقویم وجود متقوّم محال است، پس نفس نباتی یا حیوانی که عارض جسم مرکّب می‌شود صورتی جوهری نباشد، بلکه چنان که هیأت ترکیبی و کیفیّت مزاجی دو عرض‌اند در آن جسم، آن نیز عرض باشد؛ چه حالّی است که مقوّم وجود محل نیست.

و شیخ اثبات جوهریّت وی بدان کرده است که حافظ مزاج می‌خواهد؛ چون آن علّت مزاج باشد، پس علّت جز آن باشد، پس به وجهی علّت آن مجموع باشد.

بدین قدر اثبات جوهریّت وی لازم نیاید؛ چه هر عرضی که مستتبع عرض دیگر باشد در محل چون مزاج که مستتبع بعضی از اعراض است باشد که بدین دلیل جوهر باشد. چه اجسام با این اعراض که به واسطه مزاج موجود شده‌اند این مجموع معلول مزاج باشد، پس مزاج مقوّم محلّ قریب خود باشد، و بدین تقدیر جوهر بود و باتّفاق عرض است با آنکه ظاهر است که مزاج جزء محل نیست؛ چه شرط حلول نفس است، أعنی معدّ محل مر حلول او را. و اگر به محل قریب جسم مرکّب می‌خواهد او متقوّم الوجود است به مجموع صور نوعی بسائط نه به نفس.

پس ظاهر گشت که قول به بقاء صور نوعی در بسائط ممتزجه با اثبات جوهریّت نفس نباتی یا حیوانی متناقض باشد.

مسألهٔ سوم

وجود خاص که حاصل است مر جوهر مفارق را که بدان وجود موجود است در عین خود همان است که او بدان معقول است و معقولیّت او مر وجود خود را مستفاد از غیر او نیست. و از این دو مقدّمه با آنکه عقل صریح که اندک تمیزی در نظریّات حاصل کرده باشد محقق است شیخ رئیس و ائمّه دیگر مصدّق این‌اند. پس لازم آید که وجود او مستفاد از غیر او نباشد. پس امکان وجود چگونه تصوّر توان کرد. و این شک را به زیاده ملاحظهٔ مخصوص فرمایند؛ چه در تعیّنش صفاتی که مخصوص است به حقیقت خود عند التجرّد سانح شده است و مانع تجاوز نظر گشته.

و اگر بعض از مسائل که مشهور و مذکور نیست و نظر صائب و فکر ثاقب مخدومی بدان فائز شده است، خصوصاً در تعریف احوال مفارقات خادم طالب را بـه اهـداء آن مشـرّف فرماید، از کمال فضل و تمام افضال مخدومی بعید[1] نباشد. توقّع آن است که این تصدیع را تحمّل فرماید و خادم داعی را از جمله مستفیدان شمرد و مجامع خاطر را ملازم حـضرت علیا ـ زاده اللّه علاء ـ داند. حق تعالی از همهٔ مکاره حارس و در همه مطالب معین باد. بمنّه و سعة لطفه و جوده.

جواب هذه المسائل لنصير الملّة و الدّين طاب ثراه

تا ذکر مناقب و فضائل ذات شریف و نفس نفیس خداوند، ملک الحکماء و العلماء، سیّد الأکابر و الفضلاء، قدوة المبرّزین و المحصّلین، کاشف أسرار المتقدّمین و المتأخّرین، شمس الملّة و الدّین، أفضل و أفخر ایران ـ أدام اللّه میامن أیّامه و حصّل جوامع مرامه ـ به مسامع دعاگوی مخلص او، محمد الطوسیّ، رسیده است، مرید صادق بل محبّ عاشق شده است، و شوق به نیل سعادت خدمت روح افزای و مشاهدهٔ طلعتگشای او ـ أدام اللّه إفضاله ـ بـه

---

۱. منبع: بدیع

حدّی بوده که هیچ و هم به کنه او نرسد و همیشه بر طلب فرصتی مؤدّی به نوعی اتّصال با آن منبع فضل و افضال مواظبت می‌نموده، تا اکنون به مقتضای عادت پسندیدهٔ خود در سبق خیرات و تقدّم در حسنات، افتتاح کتابت فرموده به خطابی که فاتحهٔ سعادات و فاتح ابواب کرامات است، از استفادهٔ آن آثار حکم و از استفاضهٔ آن فنون نعم، چندان ابتهاج و مسرّت به دل و جان رسید که شرح آن مؤدّی به تطویل باشد.

خدای تعالی آن [منبع] خصائل حمیده و خلال مرضیّه را پاینده دارد و دست صروف روزگار از آن شخص نامدار و حریم بزرگوار مصروف گرداناد و دعاگوی مخلص را پیش از اجل، آسایش دریافت خدمت او بر وفق اراده کرامت کناد، بمنّه و لطفه.

بعد از تبلیغ دعا و خدمت و اقامت رسوم محبّت و مخالصت، چون خطاب همایون موشّح به القاء سؤالی چند علمی که از روی حسن ظنّی که به دعاگوی مخلص دارد التماس ایراد جواب آن فرموده؛ هر چند خویشتن را قوّتمند آن نمی‌داند که بضاعت محدود کم مایه خود را در چنان جنابی عرضه کند، أمّا چون از انقیاد [امر] چاره نیست اولی اشتغال تواند بود به آنچه اشارت رفته اگر صورت ضمیر دعاگوی مخلص در آن مسأله موافق حق باشد، اثر همّت عالی تواند بود، و الّا باری رقم تقصیر بر خود نکشیده باشد و در امتثال اشارت عالی توقّف و تأخیر را مجال نداده و آن اسئله و اجوبه بر وجه ایجاز این است:

سؤال اوّل:

فرموده است که شیخ رئیس ـ رحمه‌الله ـ فرق میان موجبهٔ معدوله و سالبهٔ بسیطه...

جواب:

آنچه شیخ در موضوع مذکور گفته است در فرق میان موجبهٔ معدوله و سالبهٔ بسیطه به اعتبار عموم و خصوص متناولات این دو قضیّه باشد، و الّا فرق میان این دو قضیّه در عبارت به ایجاب و سلب است، که کیفیّت ربط اجزاء قضیّه‌اند و به عدول و تحصیل که در نفس امر است نیست، یعنی هم به صورت و هم به مادّه بیش نیفتد، و سالبه بر موضوع موجود و معدوم افتد، الّا آن است که از این عبارت دو معنی در خاطر آید: یکی آن که موجبه بر موجود مقیّد به وجود افتد. و دوم آن که موجبه بر موضوع مطلق افتد؛ و لازم آید از ایجاب که آن موضوع مقیّد به وجود باشد یا اتّصاف به وجود. در اوّل پیش از ثبوت حکم باشد و در دوم بعد از آن.

و بر تقدیر اوّل لازم آید که موجبهٔ کلّي و سالبهٔ جزئی متناقض نباشند؛ چه اگر گوئیم: هر چه انسان است ضاحک است و بعضی از انسان ضاحک نیست، هر دو قضیّه بر صدق جمع آیند؛ چه حکم در اوّل بر همه انسانهای موجود باشد و در دوم بر انسانی معدوم. و این خلل از عدم اتّحاد در موضوع باشد. و امّا بر تقدیر دوم خللی لازم نیاید، چه موضوع متّحد باشد، الّا آنکه ایجاب اقتضای وجود موضوع کند بر وجهی که شامل خارجی و ذهني باشد و سلب نکند. و وجود موضوع غیر کون موضوع باشد بالفعل که هر دو قضیّه، یعنی ایجابی و سلبی، معتبر باشد.

«چنان که هم شیخ گفته است: «اذا قلنا: کلّ ج ب، فإنّا نعنی به ما هو ج بالفعل، و لا نعنی به ما یصحّ أن یکون ج، کما ذهب الیه بعض الأفاضل ـ یعنی به أبا نصر الفارابیّ» ـ چه در اوّل معتبر وجود موضوع است بالفعل و دوم ماهیّت موضوع بالفعل و امّا آنچه گـفته است کـه تفسیر موضوع بدین موضوع بدین وجه کرده است که: «الشّيء الّذی یقال إنّه الموضوع»

«گوئیم: مراد از این سخن نه حکم ایجابی است بر آن شیء، بل اتّصاف آن شیء است، به این معنی، چه ترکّب خبری که اقتضای ایجاب کند، و آن تقیّد شیء به این صفت که: «الّذی یقال: إنّه الموضوع» وجودش لازم نیاید؛ چه توان گفت: «الشّيء الّذی یقال إنّه الموضوع هو لیس بموجود.»

و آنچه بعد از این گفته است: «فهو بعینه یقال له: إنّه المحمول» حکم است و خاصّ است به قضیّه موجبه، چه در سالبه «فهو بعینه لا یقال إنّه المحمول» حق باشد، و حمل به حقیقت اطلاق بر حمل ایجابی کنند و از روی مجاز بر حمل سلبی؛ و تقابل میان این دو حمل از باب عدم و ملکه باشد. پس معلوم شد که واجب نیست که موضوع قضیّه دائما موجود باشد و صحّت فرق مذکور ظاهر شد.

سؤال دوم

«و در سؤال دوم فرموده که شیخ به برهان ثابت کرده است که صور نوعی نزدیک...»

جواب:

أمّا مقدّمهٔ اوّل، که حکم است به بقاء صور نوعی در حال امتزاج، حق است؛ چه اگر باقی نبودندی، مزاج که معلول ایشان است باقی نبودی. و امّا مقدّمهٔ دوم، که گفته است «بعد از تقوّم جسم در خارج، هر صورت که در وی حالّ شود عرض بود» موضع نظر است.

اگر گفتی که: «در وی حالّ شود عرض بود»، در عبارت لایقتر بودی؛ چه صورت الّا جوهر نبود. امّا حالّ، شاید عرض باشد. و اگر چنانچه گفته است تقوّم به صورت اقتضاء آن کردی که حالّ در متقوّم به صورت عرض بودی»، صور نوعی همه اعراض بودندی؛ چه هیولی در عقل اوّل به صورت جسمی متقوّم شده است.

و بعد از آن مجموع را به صورت نوعی، نوعی دیگر آن تقوّم حاصل آمده. و همچنین تقوّم به صورت جسمی مانع تقوّم به صورت نوعی. و موجب آنکه صور اعراض باشند نیست. تقوّم نیز به صورت نوعی مانع تقوّم ممتزج به صور نباتی و حیوانی که نفوس‌اند، و موجب آنکه آن نفوس منوّعات اعراض باشند نباشند.

و برهان بر آنکه آن نفوس جوهراند:

آنست که آن نفوس منوّعات ممتزجات‌اند، یعنی ممتزج را نوعی غیر از انواع عناصر گردانیده‌اند، از انواع نباتات و حیوانات، و آن انواع جواهراند، و جزء جوهر جوهر بود. پس آن صورت که ممتزج مرکّب از آن و از عناصر ممتزجه باشند جوهر باشد و تقوّم آن صور ممتزجه را به آن معنی کرده است که آن ممتزج را بدن نباتی خاص یا حیوانی گردانیده است، چه ممتزج پیش از حلول آن صورت یا تخمی یا نطفه‌ای بود و بعد از زوال آن صورت از وی چوبی یا جیفه‌ای باشد. أمّا در حال حلول آن صورت در وی بدن درختی یا حیوانی باشد. و چنین صور را صور کمالی خوانند. و به این سبب در حدّی که نفس را گویند، چنین گویند که نفس کمال اوّل است اجسام را، و به کمال ثانی افعال خوانند که از دو نفس صادر شود، چون تغذیه و تنمیه و تولید مثل و حرکت ارادی و احساس و غیر آن.

پس در این موضع آنکه ممتزج را بدن نباتی یا حیوانی گرداند به اعتباری صورت خوانند، چه تقوّم ممتزج که به آن تقوّم آن بدن شده است او است؛ و به اعتباری کمال خوانند؛ چه آنچه در عناصر به قوّه بوده به این به فعل آمده و به اعتباری نفس خوانند؛ چه مبدأ افاعیل نفسانی هم او است.

آنچه گفته است که: «شیخ اثبات جوهریّت نفوس به آن کرده است که حافظ مزاج محّل‌اند»، هم موضع نظر است. و حقّ آنست که چون جمعی از متقدّمان گفته‌اند که: نفس نفس مزاج است. شیخ بر ایشان رد کرده است که نفس حافظ مزاج است، و مبقی شیء نفس

شیء نتواند بود. و از مزاج، که شرح وجود نفس است، اثبات وجود مشروط متعذّر باشد، چه شرح شاید که عامتر از وجود مشروط باشد، فکیف اثبات جوهریّت مشروط. و اگر به وجهی که نفس مبقی و حافظ مزاج است مزاج را معلول نفس نهند از اثبات بر وجود معلول اثبات وجود علّت نفس نتوان کرد اثبات جوهریّت علّت به هیچ وجه ممکن نباشد. پس معلوم شد که قول به بقاء صور نوعی در ممتزج با قول به جوهریّت نفس، متناقض نیست.

سؤال سوم:

و در سؤال سوم گفته است: «وجود خاص جوهر مفارق این است که...»

جواب:

وجود مطلق میان موجودات مشترک و معقولیّت مطلق مشترک نیست. پس وجود معقولیّت نباشد. و نیز مفهوم از وجود، غیر مفهوم از معقولیّت است؛ چه اوّل اضافی نیست و دوم اضافی است؛ از بهر آنکه معقولیّت به قیاس با عاقلی تصوّر توان کرد.

و چون وجود و معقولیّت را مقیّد گردانیم و گوئیم وجود خاص جوهر مفارق و معقولیّت او جوهر مفارق خود را این تخصیص افادهٔ ایجاد این دوام نکند. پس شاید که هر یکی را علّتی دیگر بود و علّت وجود خاصّ او موجد او است، و علّت معقولیّت او خود را قیام او به انفراد و براءت او از مادیّات.

و آنچه گفته‌اند که «وجود او معقولیّت او است»، معنی آن آنست که این دو امر دو ذات نیست، بلکه یک ذات است. امّا مأخوذ به دو اعتبار:

به اعتبار اوّل، که وجود آن ذات محتاج است، به موجدی غیر او، و به اعتبار دوم، که معقولیّت اواست، محتاج نیست به غیر او؛ چه قیام او به ذات و براءت از مادّت او را از غیر مستفاد نیست. و این همچنان است که موجود ممکن به غیر موجود است و به خود ممکن و در ذات نیست.

و همچنین گویند: عاقل و معقول و عقل یکی است، یعنی به ذات یکی است و به اعتبار سه. و امثال این در سخن حکماء بسیار باشد؛ چون قواعد معیّن گردد تفصّی از آن آسان باشد.

این است آنچه بر این سؤالها به خاطر آمده است، ان شاء اللّه تعالی پسندیده باشد. و اگر بعضی به معاودت نظر محتاج باشد، توقّع است که فرمایند.

و امّا «استطلاب خواطر و فوائدی که از احوال مفارقات سانح شده باشد و در کتب اهل این علم مذکور نباشد، و نسخت مجسطی و غیر آن هم که طلب فرموده است» فرستادن آن در این وقت متعذّر بود؛ چه شواغل ظاهر و باطن متراکم بود و نکایت مفارقت بعضی از یاران قدیم و بودن بر جناح سفری اضطراری و اشتغال ماهیّت آن از مهمّات ضروری عائق می‌نماید، في ما بعد اگر خدای تعالی فراغی کرامت کند این خدمت به‌جای آورده آید ان شاء اللّه تعالی، و هو وليّ التّوفيق و ملهم التّحقيق.

کامرانی و شادمانی و حصول امانی میسّر باد با بقاء جاودانی، بمحمّد و آله اجمعین (نک: اجوبة المسائل النّصيرية: ۲۰ رساله، ص ۲۷۹ ـ ۲۸۸)

دو) رسالهٔ «إثبات العقل» خواجه نصیر الدین طوسی

۴. ص ۳، س ۲: متن این رساله در تلخیص المحصّل، ص ۴۷۸ ـ ۴۸۱ درج شده است.

۵. ص ۴، س ۱: علامه طباطبائی بر این عقیده اشکال کرده و آورده است:

«و قيل: إنّ نفس الأمر عقلٌ مجردٌ فيه صور المعقولات عامة، و التّصديقات الصّادقة في القضايا الذّهنيّة و الخارجية، تطابق ما عنده من الصوّر المعقولة.

و فيه: أنّا ننقل الكلام إلى ما عنده من الصّور العلمية، فهي تصديقات تحتاج في صدقها إلى ثبوت مضامينها، خارج عنها تطابقه...» (سید محمد حسین طباطبائی، بداية الحكمة، ص ۲۵)

۶. ص ۴، س ۱۳: یعنی «کون ذلك الثّابت الخارج، قائماً بنفسه ذا وضع».

۷. ص ۶، س ۳: صدر المتألّهین شیرازی در اسفار، پس از درج متن رسالهٔ خواجه به عنوان یازدهمین منهج اثبات جوهر مفارق، در خصوص کلام خواجه «و الثانی و هو أن يكون... لأنه قولٌ بالمثل الأفلاطونية» آورده است:

«و اعلم أنّ القول بالمثل الأفلاطونية حقٌّ عندنا كما علمته. و مع ذلك لا يضرّ لنا في إثبات المرام من هذا المنهج و هو وجود صور الأحكام الثّابتة في عالم آخر عقلى، سواء كانت حالّةً في جوهرٍ عقلي أو قائمة بذواتها».

۸. ص ۶، س ۳: فائده‌ای کوتاه ضمن الفوائد الثّمانيّة از خواجهٔ طوسی در تلخیص المحصّل درج شده که ظاهراً خلاف نظر خواجه در رسالهٔ مورد بحث است: «ما في نفس الأمر هو الثّابت فی العقل، و هو المُثُل الأفلاطونية» (رسائل محقق طوسی، ص ۵۱۷)

۹. ص ۶، س ۱۰: صدر المتألّهین در اسفار آورده است: «ممکن نیست جوهر مفارق دارای اجزاء مقداری باشد نه بالفعل و نه بالقوّه چرا که اگر فرض شود جوهر مفارق دارای بُعد و مقدار گردیده، محال «تبدّل در نفس قوام شیء و حقیقت آن» لازم می‌آید. وی تفصیل مطلب را به کتاب شفاء ارجاع داده است. (الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۶، ص ۱۴۰)

۱۰. ص ۷، س ۷: یکی از فوائد خواجه طوسی در الفوائد الثمانیة که ضمن رسائل محقق طوسی در تلخیص المحصّل درج شده، به بیان خصوصیات عقل اختصاص دارد. خواجه در این فائده، عقل را جوهر نمی‌داند. متن این رسالهٔ کوتاه در ذیل می‌آید:

العقل لیس بجسم و لا جوهر و لا عرض

العقل لیس بجسم و لا جوهر، و لا یجوز أن یکون عرضاً. لیس بجسم، لأنّ العقل الشيء الّذي وجوده کونه مدرکاً و الإدراک ذاتيّ له، أي الإدراک لا یغایر ذاته و لا یباینه. فالعقل إنّما هو عقل مدرک، و لو کان العقل جسماً، لکان الإدراک ذاتیّاً للجسم و لم یباین الإدراک ذاته، فکان کلّ جسم مدرکاً من حیث هو جسم.

و لیس العقل جوهراً أیضا بهذا البرهان بعینه، و هو أنّه یلزم منه أن یکون کلّ ما یصحّ علیه اسم الجوهر یکون عالماً مدرکاً. و هذا بیّن الکذب.

(و لیس العقل عرضاً، لأنّ العرض وجوده في الجوهر، و وجود العقل الّذي هو کونه مدرکاً لو کان في شيء لما أمکنه إدراک ذاته، لأنّ وجوده الّذي هو الإدراک لا یکون لذاته و لا یحتاج الی شيءٍ یوجد فیه. و العرض لا یمکن أن یوجد إلّا في شيء من العرض، و لا شيء من العقل بعرض. فتبیّن أنّ العقل لیس من أقسام الجوهر و لا من أقسام العرض و لا الجسم (تلخیص المحصل، رسائل محقق طوسی، ص ۵۲۱ ـ ۵۲۲)

۱۱. ص ۷، س ۱۱: به دلیل قاعدهٔ «الواحد لا یصدر منه إلّا الواحد».

۱۲. ص ۸، س ۳: ابن عربی در تفسیر سورهٔ فرقان، عقل کل را منطبق بر وجود شریف رسول خدا (ص) دانسته است. عبارت وی در ذیل می‌آید:

«.. نزّل الفرقان» و تزاید، لأنّ إنزال الفرقان هو إظهار العقل الفرقاني المخصوص بعبده المخصوص به بانفراده من جملة العالمین بالاستعداد الکامل الّذي لم یکن لأحدٍ مثله، فیکون عقله الفرقاني هو العقل المحیط المسمّی عقل الکلّ، الجامع لکمالات جمیع العقول،

و ذلك إنّما يكون بظهوره تعالى في مظهره المحمّدى بجميع صفاته المفيض بها على جميع الخلائق على اختلاف استعداداتهم...»

(تفسیر ابن عربی، ج ۱، ص ۳۶۷؛ همچنین نک: الشّیخ الماحوزی، کتاب الأربعین، ص ۴۰؛ ملا هادی سبزواری، شرح الأسماء الحسنی، ج ۲، ص ۳۴).

۱۳. ص ۸، س ۴: ﴿**بل هو قرآنٌ مجيدٌ في لوح محفوظٍ**﴾. (بروج (۸۵): ۲۲)

۱۴. ص ۸، س ۴: ﴿**و لا حبةٍ في ظلمات الأرض و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا في كتابٍ مبين**﴾. (انعام (۶): ۵۹)

۱۵. ص ۸، س ۴: تطبیق لوح محفوظ بر کتاب مبین، نک: ابو اللّیث سمرقندی، تفسیر سمرقندی، ج ۱، ص ۴۷۴،؛ تفسیر الواحدی، ج ۱، ص ۵۰۳؛ همچنین «کتاب»، علاوه بر لوح محفوظ، گاه به علم الهی تفسیر شده است. (تفسیر النّسفی، ج ۱، ص ۳۲۷؛ تفسیر الرّازی، ج ۱۷، ص ۱۸۶؛ ابن عطیهٔ اندلسی، المحرّر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۲، ص ۳۰۰).

ابن عربی، ضمن تفسیر «امّ الکتاب» به لوح قضاء سابق، آنرا «عقل کل» می‌نامد که منتقش است به «کل ما کان و یکون أزلاً و أبداً على الوجه الکلّي». وی این لوح را منزّه از محو و اثبات توصیف می‌کند.

ابن عربی در ادامه، چهار گونه «لوح» را بر می‌شمرد که عبارتند از:

یک) لوح قضاء: که سابق و عالی بوده و محو و اثبات در آن راه ندارد و این لوح، عقل اوّل است.

دو) لوح قدر: یعنی لوح نفس ناطقهٔ کلّي که کلیات لوح اول در آن تفصیل یافته و به اسباب آن تعلق می‌یابد. این لوح را «لوح محفوظ» نامیده است.

سه) لوح نفوس جزئیه سماوی که هر آنچه در این عالم است با شکل و هیأت و مقدارش در آن منتقش است. وی نام این لوح را «سماء دنیا» نهاده که به مثابهٔ خیال عالم است، کما اینکه لوح اول به مثابهٔ روح و لوح دوم به مثابهٔ قلب آن است.

چهار) لوح هیولا، که قابل صور در عالم شهادت است. (تفسیر ابن عربی، ج ۱، ص ۳۶۷)

سه) روضة النّاظر

۱۶. ص ۱۲، س ۱: یتوعرّ: یتعسّر و یصعب.

۱۷. ص ۱۴، س ۱۱: از جمله، صدر المتألّهین و ابن عربی. قول به اینکه «محال است ذات خداوند و علم او که عین ذات اوست، محلّ امور متکثّر باشد»، در صورتی صحیح است که قائل به غیریّت امور متکثره و ذات حقتعالی باشیم. و این نظر محجوبین از حق است. اما اگر این امور را از حیث وجود و حقیقت، عین خداوند و به اعتبار تعیّن و تقیّد، غیر خداوند بدانیم، چنین امری لازم نمی‌آید. در حقیقت «حالّ» و «محلّ» وجود ندارد، بلکه شیء واحدی است که گاه به صورت محلیت و گاه به شکل حالیّت ظهور می‌یابد. (نک: محمد داود قیصری رومی، شرح فصوص الحکم، ص ۵۰ و صدر المتألّهین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة الأربعة، ج ۸، ص ۲۶۱)

۱۸. ص ۱۴، س ۱۸: همچنین این جمله به این صورت نیز وارد شده است: «لو لا اعتبارات، لارتفعت الحکمة» (نک: تفسیر ابن عربی، ج ۲، ص ۳۰۵)

۱۹. ص ۱۶، س ۷: در خصوص نفس الأمر، آراء علماء متفاوت است. از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) محمد داود قیصری: «نفس الأمر عبارةٌ عن العلم الذّاتي الحاوي لصور الأشياء كلّها، كليّتها و جزئيّتها، صغيرها و كبيرها، جمعاً و تفصيلاً، عينيّةً كانت أو علميّةً». (محمد داود قیصری رومی، شرح فصوص الحکم، ص ۵۰)

ب) صدر المتألّهین شیرازی: «و نفس الأمر عند التّحقيق عبارةٌ عن هذا العلم الإلهي الحاوي لصور الأشياء كلّها، كلّيّها و جزئيّها، قديمها و حادثها. فإنّه يصدق عليه أنّه وجود الأشياء على ما هي عليها. فإنّ الأشياء موجودةٌ بهذا الوجود الإلهي الحاوي لكلّ شيءٍ. إذ الأشياء كما أنّ لها وجوداً طبيعيّاً و وجوداً مثاليّاً و وجوداً عقلياً؛ فكذلك لها وجودٌ إلهي عند العرفاء. و هذا الوجود أولى بأن يكون عبارةً عن نفس الأمر».

ج) علامه طباطبائی: «فالظّرف الّذی يفرضه العقل لمطلق الثّبوت و التّحقّق... هو الّذي نسمّيه نفس الأمر. و يسع الصّوادق من القضايا الذّهنيّة و الخارجيّة، و ما يصدقه العقل و لا مطابق له في ذهنٍ أو خارج، غير أنّ الأمور النّفس الأمريّة لوازم عقليّة للماهيّات متقرّرةٌ بتقرّرها». (سید محمد حسین طباطبائی، نهایة الحکمة، ص ۲۱؛ نیز نک: همو، بدایة الحکمة، ص ۲۴ ـ ۲۵)

معانی دیگری نیز برای نفس الأمر آورده‌اند، از جمله: نفس کّلي، لوح محفوظ، عالم مثال و عالم امر یا عقل کلّي.

۲۰. ص ۱۸، س ۹: قیل: أصل التّزییف تمییز [الدرهم] الرّائج من الزّائف [و هو الرّدی]، ثمّ استعمل في الرّدّ و الإبطال. (الزّبیدی، تاج العروس، ج۱۲، ص ۲۶۱)

۲۱. ص ۲۶، س ۳: ابو نصر فارابی، الجمع بین رأیی الحکیمین أفلاطون و أرسطو، ص ۱۰۵.

۲۲. ص ۳۲، س ۱۰: نک: محمد بن حمزة الفناری، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، ص ۴۴۸ و ۵۰۷. نیز نک: تفسیر ابن عربی، ج ۱، ص ۳۶۷.

۲۳. ص ۳۲، س ۱۰: در روایات آمده است: «أوّل ما خلق الله القلم، ثمّ خلق النون و هي الدّواة و ذلك قوله تعالی «نون و القلم»... ثمّ خلق العقل». (تفسیر قرطبی، ج ۱۸، ص ۲۲۳ ـ ۲۲۴)؛ نیز نک: علامه مجلسي، بحار الأنوار، ج۵۴، ص ۳۰۹، ۳۶۲، ۳۷۱؛ مسند زید بن علی (ع)، ص ۴۰۹)

همچنین اقسام قلم را سه مورد برشمرده‌اند: قلم اول که خداوند آن را بدون واسطه خلق کرده و آنرا امر به نوشتن کرده است؛

قلم دوم: اقلام ملائکه است برای نوشتن مقادیر، کوائن و اعمال؛

و قلم سوم، قلم انسانهاست تا کلامشان را بدان بنویسند و... (تفسیر القرطبی، ج ۲۰، ص ۱۲۱)

۲۴. ص ۳۲، س ۲۰: نک: سید محمد حسین طباطبائی، تفسیر المیزان، ج۱۷، ص ۶۷؛ تفسیر الرازی، ج۱۷، ص ۱۸۶؛ ناصر مکارم شیرازی، الأمثل في تفسیر کتاب اللّٰه المنزل، ج۴، ص ۳۱۷. (در منبع اخیر، احتمال دیگری طرح شده و آن اینکه مراد از کتاب، عالم خلق و سلسلهٔ علل و معلولات باشد.)

۲۵. ص ۳۳، س ۶: نک: ابن عربی، الفتوحات المکیّة، ج۲، ص ۶۹۲؛ سید حسن حسینی لواسانی، نور الأفهام في علم الکلام، ج ۱، ص ۸۸؛ ملا هادی سبزواری، شرح الأسماء الحسنی، ج۲، ص ۲۵ ـ ۲۶.

۲۶. ص ۳۳، س ۱۲: عن ابی جعفر علیه السّلام: «إیّاکم و التّفکّر في اللّٰه». تحذیر عن طلب کُنه ذاته و صفاته، و تبعید عن التّفکّر في منتهی علمه و کمالاته. (مولا صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج۳، ص ۱۵۵)

إنّ اللّه احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار. (میرداماد، الرّواشح السّماوية، ص ۴۰)

۲۷. ص ۳۳، س ۱۴: ردّ این رأی را نک: تفسیر آلوسی، ج ۱۱، ص ۲۱۱ و شیخ محمد حسین اصفهانی، نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، ج ۱، ص ۱۲۱.

۲۸. ص ۳۳، س ۱۷: نک: ایجی، المواقف، ج ۲، ص ۶۴۳.

۲۹. ص ۳۴، س ۲: همان، ج ۳، ص ۴۷۶.

۳۰. ص ۳۴، س ۸: قال ابوالقاسم الطّائي: سألت أبا العبّاس بن ثعلب عن الحجزة؛ قال: «هی السّبب». (مسند زید بن علی (ع)، ص ۴۵۶)

۳۱. ص ۳۷، س ۱۹: مائده: ۱۱۶.

۳۲. ص ۴۴، س ۱۲: تفصیل مطلب را نک: علامه تفتازانی، شرح المقاصد فی علم الکلام، ج ۱، ص ۹۱ به بعد.

چهار) شرح رساله جلال الدین دوانی

۳۳. ص ۵۳، س ۴: تفصیل مطلب در مورد عالم مثال را نک: مولا صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۸، ص ۲۹ (پاورقی)؛ ابن ابی جمهور احسائی، عوالی اللّئالی، ج ۱، ص ۲۷۶؛ علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۵۴، ص ۳۵۴ و ج ۵۸، ص ۲۶۶؛ صدر الدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ص ۲۹۰.

۳۴. ص ۵۴، س ۶: ایراد مذکور: «ثمّ استشعر علیه أن یقال... قال: لا یقال إنّها تطابق ذوات الاوضاع...»

۳۵. ص ۵۷، س ۱۲: ترتیب و کیفیت صدور کثرات از حقتعالی: نک: فخر رازی، شرح الاشارات و التنبیهات، مقدمهٔ مصحح، ج ۲، ص ۷۵ به بعد.

۳۶. ص ۵۷، س ۱۳: نک: ابن عربی، الفتوحات المکیّه، ج ۲، ص ۴۳۰؛ سید محمد حسین طباطبائی، نهایة الحکمة، ص ۳۸۱؛ همو، بدایة الحکمة، ص ۲۱۶.

۳۷. ص ۵۷، س ۱۵: خواجه طوسی رساله‌ای کوتاه دارد با عنوان رسالةٌ فی صدور الکثرة عن المبدأ الواحد الأوّل که آن را در پاسخ به قاضی القضاة نگاشته است. (آقا بزرگ تهرانی، الذّریعة، ج ۱۵، ص ۳۲، شماره ۱۸۲)

صدور الكثرة

أيضاً فائدةٌ اخرى له «ره» في كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد مع القول بأنّ الواحد لا يصدر عنه الّا الواحد

المبدأ الأوّل الواحد و هو «ا» المعلول الأوّل الصادر من «ا» و هو «ب» معلول «ا» مع «ب» و هو «ج». معلول «ب» وحده و هو «د». ففي المرتبه الأولى من المعلولات واحد، و في المرتبة الثانية منها إثنان، و في المرتبه الثّالثة إثنى عشر.

معلول «ج» وحده و هو «ه». معلول «د» وحده و هو «و». معلول «ج» مع «د» و هو «ز». معلول «ب ج» معا و هو «ح». معلول «ب د» معا و هو «ط». معلول «ب ج د» و هو «ى». معلول «ا ج» معا و هو «يا». معلول «ا د» معا و هو «يب». معلول «ا ج د» معا و هو «يج». معلول «ا ب ج» معا و هو «يد». معلول «ا ب د» معا و هو «يه». معلول «ا ب ج د» معا و هو «يو». و اذا ازدادت المراتب زاد عدد المعلولات الّتى تكون في مرتبة واحدة إلى ما لا يتناهى. و ذلک ما أردناه. (تلخيص المحصل، رسائل محقق طوسى، ص ۵۱۶ و محمد تقى مدرس رضوى، احوال و آثار خواجه نصيرالدين طوسى، ص ۴۶۱ ـ ۴۶۳)

۳۸. ص ۵۹، س ۵: در خصوص «شهرت» و حجيّت آن، هر چند مشهور قائل به عمل به آن مى‌باشند، لكن مخالفينى نيز در اين باب وجود دارد. تا آنجا كه گفته شده: «ربّ مشهورٍ لا أصل له و ربّ متأصّلٍ غير مشهور». مرحوم محدث ارموى در مقدّمهٔ الأصول الأصيلة فيض كاشانى، مخالفت مشهور و ترک نظر جمهور را از باب اينكه فرد در مسأله‌ای نظرى، به مقتضاى فكر و رأى خود عمل كرده، نه تنها امرى ناپسند نمى‌داند، بلكه اين كار را عمل مطابق وظيفهٔ شرعى وى توصيف مى‌كند. (الأصول الأصيلة، مقدمهٔ مير جلال‌الدّين محدث ارموى، ص ه)

۳۹. ص ۵۹، س ۱۰: مراد از منع مذكوز: «أقول إنّما ثبت كونه عقلاً إن لو ثبت كونه بالفعل...».

۴۰. ص ۶۰، س ۲: بخشى از حاشيه دوانى برشرح تجريد در رابطه با نفس الأمر است كه در ذيل مى‌آيد:

حاشية الدّوانى على شرح التّجريد

«... و المراد بنفس الأمر ما يفهم من قولنا هذا الأمر كذا في نفسه أو ليس كذا؛ أي في حدّ

ذاته بالنّظر إليه مع قطع النّظر عن إدراك المدرك و إخبار المخبر. على أنّ المراد بالأمر: الشّأن و الشّيء. و بالنّفس: الّذات. لا مطابقته لما في الأذهان. لإمكان تصوّر الكواذب. فإنّ الأذهان قد يرتسم فيها الأحكام الغير المطابقة للواقع. فلو كان صحّة الحكم بمطابقته لما في الأذهان، لزم أن يكون قولنا: «العالم قديمٌ»، حقّاً و صدقاً، لمطابقته لما في أذهان الفلاسفة. و هو باطلٌ قطعاً.

و أيضاً قد تختلف الأحكام في الأذهان. فإنّ الحكماء يعتقدون قِدَم العالم، و المتكلّمون حدوثَه. فبأيّها يعتبر المطابقة؟

أقول: هاهنا إشكالٌ قويٌّ أشرنا إليه فيما سلف و هو أنّ ما في نفس الأمر يجب أن يكون مغايراً لما في الأذهان من النّسب الحكميّة، لأنّ ما في الأذهان من النّسب الحكميّة يعتبر مطابقته لما في نفس الأمر ليعلم صحّته و بطلانه. و المطابِق يجب أن يكون مغايراً للمطابَق.

و أيضاً فإنّهم قالوا موافقاً لما ذكره المصنّف: إنّ المعتبر في صحّة الحكم مطابقته لما في نفس الأمر، لا لما في الأذهان من النّسب الحكميّة. و هذا تصريحٌ منهم بمغايرتهما.[1]

و معلومٌ أنّ ما لا يكون في الأذهان، يكون في الخارج لعدم الواسطة.[2] و أيضاً، فالمراد بالخارج، خارج الذّهن. فإذا لم يكن في الذّهن، يكون في خارج الذّهن لا محالة. فما معنى قولهم «الحكم إذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج، يكون صحّته بمطابقته لما في نفس الأمر، لا لما في الخارج و لا لما في الأذهان»؟

قيل: المراد بما في نفس الأمر، هو ما في العقل الفعّال، و هو غير الخارج،لأنّ المراد بالخارج، ما هو خارجٌ عن القوى الإدراكيّة. و ما في أذهاننا من الأحكام إن كانت مطابقةً لما في العقل الفعّال، كانت صادقةً مطابقةً لما في نفس الأمر، و إلّا كانت كاذبةً، و قد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده. على أنّ هذه العبارة[3] لا دلالة لها على هذا المعنى إلّا على وجهٍ بعيدٍ جدّاً. و هو أن يجعل الأمر هاهنا في مطابقة الخلق و يراد به عالم المجردّات.

و اعترض بأنّ ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات في جوهرٍ مجرّد هو خزانةٌ للنّفس النّاطقة؛ و استدلّوا عليه بالفرق بين حالتي الذّهول و النّسيان، جارٍ[4] في الأحكام الكاذبة.

۱. هامش النسخة: «أي مغايرة ما في الذّهن و ما في نفس الأمر»

۲. هامش النسخة: «بين الخارج و الذّهن».

۳. هامش النسخة: «أي عبارة نفس الأمر ۱۲».

۴. هامش النسخة: «وجه الجريان أنّ الذّهول و النّسيان يجري في الكواذب أيضاً. فيلزم ارتسام الكواذب في العقول أيضاً۱۲».

فيجب ارتسامها فيه أيضاً. و حينئذٍ فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقاً في نفس الأمر، لكان تلك الكواذب صادقةً في نفس الأمر.

أقول: يمكن الجواب عنه بأنّ نفس الأمر هو العقل الفعّال؛ لا كلّ جوهرٍ مجرّدٍ و ما هو خزانةٌ للنّفس جوهر مجرّد آخر غير العقل الفعّال.

و اعترض عليه أيضاً بأنّه يتعذّر حينئذٍ وصف الأحكام الثّابتة في العقل الفعّال بالصّدق و المطابقة لنفس الأمر. و كذا وصف العلم السّابق عليه و لو بالّذات كعلم الواجب، لامتناع مطابقة الشّيء، لما لا تحقّق له معه. و كذا وصف العلم بالجزئيّات مثل هذا الخسوف و قيام زيدٍ في هذا الوقت، لامتناع ارتسامها في العقل.

و أجيب عن الأوّل بأنّ صحّة الحكم الّذي في العقل الفعّال لا يكون بكونه مطابقاً لما في نفس الأمر، بل لكونه عينه.

و عن الثّاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشّيء لما هو متأخّر عنه بالذّات، بأنّ اعتبار المطابقة إنّما يكون في العلم الّذي هو بارتسام الصّورة. و لا كذلك علم الواجب.

و عن الثّالث بأنّ ارتسام الجزئين في العقل على الوجه الكلّي كافٍ في المطابقة.

هذا! و قد قيل: «كما أنّ قوله و للعقل أن يعتبر النّقيضين و يحكم بينهما بالتّناقض متعلّقٌ بمباحث الوجود و العدم، على أنّ معنى أنّ للعقل أن يتصوّرهما و يحكم بالتّناقض بينهما. كما في سائر المتناقضات كذلك».

قوله: «و إذا حكم الذّهن...» متعلّقٌ بقوله: «و يحكم بينهما بالتّمايز» كأنّه قيل: «الحكم بالتّمايز إن لم يطابق الخارج كان كاذباً؛ فلا عبرة به. و إن طابقه، كان كلٌّ من المتمايزين ذا هويّةٍ ثابتةٍ في الخارج. فيكون ما ليس بثابتٍ في الخارج، ثابتاً فيه. هذا خلفٌ».

فأجاب بـ«أنّ صحّة الأحكام و صدقها قد يكون بمطابقة الخارج، و قد يكون بمطابقة نفس الأمر، دون الخارج».

أقول: فيه نظرٌ.

أمّا أوّلاً: فلأنّ حكم العقل على أمرين بأنّهما متمايزان، يستدعي تصوّرهما. سواءٌ كان ذلك الحكم من العقل صادقاً أو كاذباً. لأنّ الحكم على شيءٍ، و إن كان كاذباً، يستدعي تصوّر المحكوم عليه. فلا وجه لقوله «الحكم بالتّمايز إن لم يكن يطابق الخارج كان كاذباً؛ فلا عبرة به لما ذكرنا من أنّ كذب الحكم لا يقدح في مقصوده.

و أمّا ثانياً: فلانّ المتمايزين هما: الثّابت في الذّهن و غير الثّابت فيه. و اللّازم من مطابقة الحكم بالتّمايز للخارج أن يكون كلٌّ من المتمايزين ثابتاً في الخارج. فيلزم أن يكون ما ليس بثابتٍ في الذّهن، ثابتاً في الخارج، و لا محذور فيه. لا أن يكون ما ليس بثابتٍ في الخارج ثابتاً فيه».

پنج) حاشیهٔ شمسا بر رسالهٔ خواجه و شرح دوانی

۴۱. ص ۶۳، س ۹: در تقریر شمسا ترتیب مقدمات لحاظ نشده است.

۴۲. ص ۷۴، س ۷: شیخ آقا بزرگ تهرانی در ذریعه، ضمن ذکر این رساله، اشاره دارد به اینکه مؤلّف، در این اثر، نظر محقق داماد را در خصوص حدوث دهری تأیید کرده است. (ذریعه، ج ۶، ص ۲۹۵، شمارهٔ ۱۵۷۶).

۴۳. ص ۷۴، س ۹: میرداماد در خصوص حدوث دهری آورده است:

«عدم برای ممکن به سه نحو است:

۱. عدمی که «لیس مطلق» است. در مرتبهٔ ذات که هر ممکنی در زمان وجودش دارای چنین عدمی است.

۲. «عدم مکتمم» که هر حادث زمانی قبل از زمان وجودش آن را دارد.

۳. «عدم صریح دهری» قبل از وجود، ولی نه به نحو قبلیت مکتمم.(موجودات غیر از زمان دو وعاء دیگر هم دارند: دهر و سرمد). (نک: میرداماد، القبسات، ص ۵)

۴۴. ص ۷۴، س ۲۱: مرحوم علامه طباطبائی اقسام حدوث را چهار مورد بر می‌شمرد:

۱. حدوث زمانی (مسبوقیت وجود شیء به عدم زمانی)

۲. حدوث ذاتی: (مسبوقیت وجود شیء به عدم في ذاته)

۳. حدوث دهری: (ماهیت موجود معلول بوده و مسبوق به عدم در مرتبهٔ علّتش می‌باشد. یعنی عدم آن از علّتش انتزاع می‌شود). (نک: میرداماد، القبسات، ص ۵)

۴. حدوث و قدم بالحق. (سید محمد حسین طباطبائی، نهایة الحکمة، ص ۲۸۶ ـ ۲۹۰)

شش) حاشیهٔ مولا حسین الهی اردبیلی

۴۵. ص ۷۷، س ۹: شرح مولا جلال الدین دوانی.

۴۶. ص ۷۹، س ۲: قائل، علامه تفتازانی است. با اندکی تلخیص در الفاظ.

علامه تفتازانی ضمن بیان نحوه مطابقت قضایای صادق با واقع، به مناسبت، به برهان حقایق نفس الامری اشاره کرده و بدون ذکر نام خواجه طوسی آن را به اختصار آورده است.

۴۷. ص ۸۴، س ۶: دربارهٔ عنایت: (نک: شهرستانی، ملل و نحل، ج ۲، ص ۱۹۴ و تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۳۵۵)

۴۸. ص ۸۴، س ۸: نحوهٔ علم خداوند به موجودات: (نک: قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۵۰ ـ ۵۱؛ تفسیر ابن عربی، ج ۲، ص ۲۹۸).

۴۹. ص ۸۴، س ۱۳: کشف المراد في شرح تجرید الاعتقاد، ص ۱۷۴ (تحقیق آملی)

هفت) شرح مولا محمد حنفی هروی

۵۰. ص ۹۱، س ۴: حاشیهٔ مج ۱۳: لا شكّ في أنّ الأحكام الصّادقة مطلقاً كافيةٌ في الاستدلال، لكنّ اليقينيّة لمّا كانت من بينها أقوى و أشرف، خصّها بالذّكر». منه

۵۱. ص ۹۱، س ۱۳: قائل، محقق دوانی است.

۵۲، ۵۳ و ۵۴. ص ۹۲، س ۵ و ۹: قائل، محقق دوانی است.

۵۵. ص ۹۲، س ۱۱: مر ۲ و مج ۱۳ در حاشیه: «هذه المقدّمة ليس لها كثير نفع في الاستدلال كما لا يخفى على من له فطرةٌ سليمة و فطنة قويمة» منه

۵۶. ص ۹۲، س ۲۰: این اشکال و پاسخ آن از محقق دوانی است. و در اینجا نقل به مضمون شده است.

۵۷. ص ۹۳، س ۶: عبارت از دوانی است.

۵۸. ص ۹۳، س ۸: شرح مورد نظر، شرح کیشی می‌باشد.

۵۹. ص ۹۳، س ۱۹: حاشیه در آس ۲ و مج ۱۳: «و لا يختلجنّ في وهمك أنّه كلامٌ على السّند على سبيل المنع. لأنّ المانع صار مستدلّاً على نقيض المقدّمة الممنوعة حيث قال: «و ظاهر أنّه ليس كذلك الخ». منه مدّ ظلّه». (مج ۱۳: منه رحمه الله)

۶۰. ص ۹۴، س ۴: حاشیه در مج ۱۳ و مج ۱۲: «الكلام فيه بأنّه هل هو كلامٌ على السّند أم لا؟ كالكلام في السّؤال فتدبّر!» «منه» (مج ۱۲: منه رحمه اللّٰه)

۶۱. ص ۹۴، س ۹: این پاراگراف در شرح حنفی اندکی تفاوت در الفاظ داشته و متن مطابق شرح کیشی آورده شده است.

۶۲. ص ۹۴، س ۱۳: پایان کلام کیشی.

۶۳. ص ۹۵، س ۱۲: شرح دوانی.

۶۴. ص ۹۶، س ۵: وهم و ردّ مذکور برگرفته از شرح کیشی است.

۶۵. ص ۹۶، س ۱۳: مراد شرح کیشی است.

۶۶. ص ۹۶، س ۱۷: پایان کلام کیشی.

۶۷. ص ۹۶، س ۲۰: حاشیه در مر ۲ و مج ۱۳: «قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات: «الوضع يطلق على ثلثة معان: منها كون الشّيء بحيث يقبل الإ شارة الحسيّة، و منها حالة حاصلة له بحسب نسبة بعض أجزائه إلى بعض، و منها ما هو المقولة المشهورة. فتأمّل!» (مر ۲: ~ بعض)

۶۸. ص ۹۷، س ۱: سؤال و جواب مورد اشاره در شرح کیشی موجود است.

۶۹. ص ۹۷، س ۱۴: این دو قیاس و تقریر آنها در شرح کیشی مورد اشاره قرار گرفته است.

۷۰ و ۷۱. ص ۹۸، س ۶ و ۲۱: این دو مطلب مأخوذ از شرح کیشی است.

۷۲. ص ۱۰۰، س ۷: این مطلب منقول از شرح دوانی است.

۷۳. ص ۱۰۰، س ۸: منظور شرح کیشی است.

۷۴. ص ۱۰۰، س ۱۴: حاشیه در مر ۲ و مج ۱۲: «كذا قيل و فيه بحثٌ و لذلك أضربنا عنه و قلنا: بل نقول منه».

۷۵. ص ۱۰۰، س ۱۴: این دلیل معارض، با همین عبارات و به صورت: «و لقائل أن يقول معارضةً...» در شرح دوانی آورده شده است.

۷۶ و ۷۷. ص ۱۰۰، س ۱۶ و ۱۸: این دو مطلب منقول از شرح کیشی است.

۷۸. ص ۱۰۰، س ۱۸: پایان کلام کیشی.

۷۹. ص ۱۰۱، س ۴: این جمله بعینه در شرح دوانی آمده است.

۸۰. ص ۱۰۱، س ۹: (أنّ العلم بالمطابقة... عند العلم بالمطابقة) این دلیل در شرح کیشی آمده است.

۸۱. ص ۱۰۱، س ۱۶: این جمله با عنوان: «و لقائل أن يقول...» در شرح دوانی آمده است.

۸۲. ص ۱۰۱، س ۲۲: حاشیه در مر ۲ و مج ۱۲: «قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي

الحکیمین أفلاطون و أرسطو: إنّه إشارةٌ إلی أنّ للموجودات صوراً في علم الله باقیة لا یتبدّل و لایتغیّر. شرح مقاصد. منه».

۸۳. ص ۱۰۲، س ۱۰: عبارت «المُثُل الأفلاطونیّة عند کثیر... بعلم المبدأ الأوّل» در شرح کیشی آمده است.

۸۴. ص ۱۰۲، س ۱۸: ایجی، المواقف، ج ۱، ص ۲۹۲، المقصد الثالث، به نقل از افلاطون.

۸۵. ص ۱۰۳، س ۳: حاشیه مر ۲ و آس ۲ و مج ۱۲: «قیل في بعض الشروح، في کلام الشّیخ الرّئیس نصٌّ علی إثبات ذلك. منه» ـ شرح مورد نظر در حاشیه، مربوط به کیشی میباشد».

۸۶. ص ۱۰۳، س ۵: این مطالب در شرح دوانی آمده است.

۸۷. ص ۱۰۳، س ۹: حاشیه شارح در مج ۱۲، آس ۲ و مر ۲: «من کتب الکلامیة و غیرها».

۸۸ و ۸۹. ص ۱۰۳، س ۱۲ و ص ۱۰۴، س ۴: قائل دوانی است.

۹۰. ص ۱۰۴، س ۶: «و أنت خبیرٌ... علی تقدیر الحلول کما لا یخفی» این مطلب با اندکی تفاوت در الفاظ صدر و ذیل، در شرح دوانی آمده است.

۹۱. ص ۱۰۴، س ۷: پایان کلام دوانی.

۹۲. ص ۱۰۴، س ۱۲: «و أنت تعلم أنّ هذا السّند لیس بجائزٍ فیما مرّ». حاشیه مر ۲.

۹۳. ص ۱۰۴، س ۱۴: برگرفته از کلام کیشی.

۹۴. ص ۱۰۵، س ۱۰: این مطلب در شرح دوانی آمده است.

۹۵. ص ۱۰۵، س ۱۴: عبارات: «لم لا یجوز أن یکون... من دلیلٍ» در شرح کیشی آمده است.

۹۶. ص ۱۰۶، س ۱: حاشیه مر ۲ و مج ۱۲: «هي الحرکة في الکیف عندهم. لکنّ المراد بها هاهنا مطلق الانتقال من حالٍ إلی أخری. منه» (آس ۲: + سلّمه اللّه).

۹۷. ص ۱۰۶، س ۳: حاشیه شارح در مج ۱۳ و آس ۲ و مج ۱۲: «لا أنّه دلیل آخر علی عدم کون ذلك المحلّ بالقوّة کما قیل». [القائل الدّواني] (آس ۲: + منه مدّ ظله)

۹۸. ص ۱۰۷، س ۴: این تقریر بعینه در شرح دوانی آمده است.

۹۹. ص ۱۰۷، س ۱۰: حاشیهٔ آس ۲: «[التّجدد] أي الحدوث بعد العدم» احمد الجندي؛ الزّوال: و هو العدم بعد الوجود. مولانا احمد الجندي».

۱۰۰. ص ۱۰۸، س ۱۰: این سه وجه با اندکی تفاوت در الفاظ، در شرح کیشی آمده است.

۱۰۱. ص ۱۰۸، س ۱۲: این ایرادات در شرح کیشی آمده است.

۱۰۲. ص ۱۰۸، س ۱۸: حاشیه مر ۲: «هو شرح الإشارات. منه». نک: شرح الإشارات و التنبیهات مع المحاکمات، ج ۳، ص ۲۴۳ (زیادة و تحصیل فی بیان کیفیة صدور الکثرة عن المبدأ الأوّل).

۱۰۳. ص ۱۰۹، س ۵: پایان عبارات کیشی.

۱۰۴. ص ۱۰۹، س ۷: قائل دوانی است.

۱۰۵. ص ۱۰۹، س ۱۴: منظور شرح کیشی است.

۱۰۶. ص ۱۰۹، س ۱۴: حاشیه مر ۲ و مج ۱۲ و آس ۲: «و المشهور في الکتب المعتبرة أنّه هو العقل الفعّال فلا یکون هو المعلول الأوّل».

۱۰۷. ص ۱۰۹، س ۱۹: پایان کلام کیشی.

۱۰۸. ص ۱۱۰، س ۲: عبارت «علی أنّ مخالفة... عند المحقّقین» در شرح دوانی آمده است.

۱۰۹. ص ۱۱۰، س ۴: قائل کیشی است.

۱۱۰، ۱۱۱ و ۱۱۲. ص ۱۱۰، س ۷، ۱۰، ۱۴: قائل دوانی است.

۱۱۳. ص ۱۱۰، س ۲۰: این مطلب را دوانی در شرح خود ذیل عبارت مصنف «و إذا ثبت ذلك فنقول: لا یجوز أن یکون... و أن یکون محلّاً قابلاً لکثرة یتمثّل فیه» آورده است.

۱۱۴. ص ۱۱۱، س ۷: پایان کلام دوانی.

۱۱۵. ص ۱۱۱، س ۱۲: حاشیه در مج ۱۲ از شارح: «في حاشیة شرح التجرید».

۱۱۶. ص ۱۱۱، س ۱۹: در شرح کیشی، با تصرفاتی در برخی الفاظ.

۱۱۷. ص ۱۱۲، س ۲: حاشیه شارح در مج ۱۲ و مر ۲: «أی قاعدة الحکماء».

۱۱۸. ص ۱۱۲، س ۹: حاشیهٔ شارح در نسخه مر ۲ و آس ۲ و مج ۱۲: «و لذا قال بعض المحقّقین ـ العلّامه التّفتازاني في شرحه للمقاصد ـ إنّ ما ذکره المصنّف مخالف تصریح قوله تعالی: ﴿و **عنده مفاتح**...﴾ (انعام (۶): ۵۹) الآیة ـ فَلَیْتَهُ سکت عن التطبیق». علامه در ادامه آورده است: «.. و أنت خبیرٌ بأنّ ما ذکره مع ضعف بعض مقدماته، مخالف لصریح قوله تعالی: ﴿و **عنده مفاتح الغیب**...﴾ (شرح المقاصد فی علم الکلام، ج ۱، ص ۹۶)

۱۱۹. ص ۱۱۲، س ۱۰: پایان مطالب کیشی.

۱۲۰. ص ۱۱۴، س ۱۹: علامه تفتازانی، شرح المقاصد فی علم الکلام، ج ۱، ص ۹۵.

۱۲۱. ص ۱۱۶، س ۴: نک: الحاشیة علی تهذیب المنطق، ص ۲۳۰.

۱۲۲. ص ۱۱۷، س ۶: حاشیه شارح در مج ۱۲ و مر ۲ و آس ۲: «و کذا الحال في العموم المطلق».

هشت) شرح مولا احمد جندی

۱۲۳. ص ۱۲۱، س ۹: حاشیه نسخه: «و کذا التّقیید بالیقینیّة». منه سلّمه اللّٰه.

۱۲۴. ص ۱۲۱، س ۱۱: این مطلب برگرفته از حاشیهٔ شرح حنفی می‌باشد.

۱۲۵. ص ۱۲۱، س ۱۱: حاشیهٔ نسخه: «أو بمنزلة أن یقال: «الإنسان حیوان ناطق». منه سلّمه اللّٰه.

۱۲۶. ص ۱۲۲، س ۴: حاشیهٔ نسخه: «و کذا الحال في الاقتصار علی الموجبة». منه سلّمه اللّه.

۱۲۷. ص ۱۲۲، س ۱۰: حاشیه نسخه: «یجوز عطفه علی کون الأحکام بتقدیر أن ممّا لا یسبق إلیه وهمٌ و خروجٌ عن السّوق. بأن یکون تامّةً لا ناقصةً».

۱۲۸. ص ۱۲۲، س ۱۵: حاشیه نسخه: «و التّأیید إنّما یتمّ إذا کان بیاناً للصّلة الثّانیة. منه سلّمه اللّه».

۱۲۹. ص ۱۲۲، س ۲۱: قائل، حنفی هروی است.

۱۳۰. ص ۱۲۳، س ۱۰: قائل، دوانی است.

۱۳۱. ص ۱۲۴، س ۲۲: نک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة الأربعة، ج ۲، ص ۷۸.

۱۳۲. ص ۱۲۵، س ۳: نک: علامه طباطبائی، بدایة الحکمة، ص ۵۱.

۱۳۳. ص ۱۲۵، س ۱۲: قائل، حنفی هروی است.

۱۳۴. ص ۱۲۶، س ۱۲: دوانی نیز در شرح خود این مطلب را آورده است.

۱۳۵. ص ۱۲۶، س ۱۷: این جمله، به صورت ذیل، جزء متن خواجه است: «و نعلم یقیناً أنّ المطابقة لا یمکن أن یتصوّر إلّا بین شیئین متغایرین بالشّخص». اشاره شارح، به شرح شمس الدین کیشی است.

۱۳۶. ص ۱۲۷، س ۱۴: یعنی کلام کیشي.

۱۳۷. ص ۱۲۸، س ۱۷: نک: شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۳۸۰ـ ۳۸۴.

۱۳۸. ص ۱۲۸، س ۲۴: حاشیه نسخه: «و التحدید بالأجزاء المتباینة کتحدید البیت بالسقف و الجُدران الأربع، و الإنسان [بالأعضاء] المخصوصة کالید و الرّجل و الظّهر و البطن و غیرها، لا یستلزم تحدید الجزئي الحقیقي بالجزئیات الحقیقیّة، کما لا یخفی علی من له فطرةٌ سلیمة و [قریحةٌ] مستقیمةٌ تأمّل! منه مدّ ظلّه».

۱۳۹. ص ۱۲۹، س ۱۷: اشاره به دفع و دخل وارد در شرح دوانی است.

۱۴۰. ص ۱۲۹، س ۲۱: حاشیه نسخه: «لکنّ المقام لیس مقام تحقیق ماهیّة الشّيء و مفهومه. تدبّر!» منه سلمه اللّه.

۱۴۱. ص ۱۳۰، س ۴: حاشیه نسخه: «و لا بعد في أن یکون [الصنف] بالمعنی المصطلح». منه سلمه اللّه.

۱۴۲. ص ۱۳۰، س ۱۱: حاشیه نسخه: «علی [نهج] حصول الصّورة». منه سلمه اللّه.

۱۴۳. ص ۱۳۱، س ۸: این وجه را شمس الدین کیشی در شرح خود آورده است و عبارت جندی تلخیصی از آن می‌باشد.

۱۴۴. ص ۱۳۱، س ۱۱: نک: الإلهیات من کتاب الشفاء، ج ۱، ص ۴۱۴.

۱۴۵. ص ۱۳۲، س ۴: احتمالاً این مطلب، مأخوذ از خاتمهٔ شرح کیشی با عنوان فصل است که طی آن ابتدا به بحث لفظی معنای نفس الأمر پرداخته است.

۱۴۶. ص ۱۳۲، س ۸: نک: کشف المراد في شرح تجرید الاعتقاد (تحقیق آملی)، ص ۱۰۳.

۱۴۷. ص ۱۳۲، س ۱۳: حاشیهٔ نسخه: «و به صرّح شارح المقاصد». منه سلّمه اللّه.

۱۴۸. ص ۱۳۳، س ۱۰: شرح حنفی هروی.

۱۴۹. ص ۱۳۳، س ۱۸: حاشیه نسخه: «[المقایسة] بما وقع في بعض النّسخ «بنفس الأمر».» منه سلّمه اللّه

۱۵۰. ص ۱۳۳، س ۲۲: اشاره به دو قیاس و نقد آنها، مقتبس از شرح کیشی است که البته جندی خود نیز ملاحظاتی بر آن داشته و نقد کیشی را ردّ کرده است. متأسفانه این مطلب، به علت افتادگی صفحه، ناتمام مانده است.

۱۵۱. ص ۱۳۳، س ۲۲: منظور، مصنّف است.

۱۵۲. ص ۱۳۴، س ۲: حاشیه نسخه: «و هي [الجهات] السّتّة». منه سلمه اللّٰه.

۱۵۳. ص ۱۳۴، س ۱۲: خبر «منع الصغریٰ».

۱۵۴. ص ۱۳۴، س ۱۸: علامه تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۹۹؛ ابونصر فارابی، الجمع بین رأیی الحکیمین، ص ۱۰۵.

۱۵۵. ص ۱۳۴، س ۲۰: حاشیه نسخه: «فإن قام بذاته[...] مع القیام بغیره لزم قیام الصّفة الواحدة بالشّخص [بمحلّین] و هو محالٌ کما بیّن في موضعه». منه سلمه اللّه.

۱۵۶. ص ۱۳۵، س ۱۰: نک: شهرزوری، رسائل الشجرة الإلهیّة فی علوم الحقائق الرّبانیّة، ص ۴۳۳ ـ ۴۳۸.

۱۵۷. ص ۱۳۵، س ۱۲: حاشیه نسخه: «و الأقرب من بین هذه التفاسیر ما قاله الحکیم الفارابي لما لا یخفی». منه سلمه اللّٰه.

۱۵۸. ص ۱۳۵، س ۱۲: ایجی، المواقف، ج ۱، ص ۲۹۲، به نقل از افلاطون.

۱۵۹. ص ۱۳۵، س ۲۱: احتمالاً جندی، ناظر به نقد دوانی در این موضع بر کلام خواجه طوسی است. کیشی نیز در این موضع کلام خواجه طوسی را نقد کرده است.

۱۶۰. ص ۱۳۵، س ۲۲: حاشیه نسخه: «علی أنّ عدم القول بالمثل بهذه التّفاسیر لا یدّل علی عدم القول بالمثل بتفسیر آخر. و الانحصار ممنوعٌ و [...]». منه سلّمه اللّٰه.

۱۶۱. ص ۱۳۶، س ۲: قائل، محقق دوانی است.

۱۶۲. ص ۱۳۶، س ۸: حاشیه نسخه: «و قد یقال: إنّ القول بالأمور الثّابتة القائمة بنفسها غیر ذي وضع لو کان قولاً بالمثل الأفلاطونیّة، لزم أن یکون القول بالعقول قولاً بالمثل الأفلاطونیّة». منه سلّمه اللّٰه.

۱۶۳. ص ۱۳۶، س ۸: حاشیه نسخه: «و اعتراف الأنبیاء علیهم السلام علی عالم المثال ـ کما صرّح به المحقّق العلّامة في شرح [الاشراق] دلیلٌ علی أنّه واقعٌ قطعاً. فلا وجه للاستبعاد. لکنّ الکلام في ثبوت ما صرّح به». منه سلّمه اللّٰه.

۱۶۴. ص ۱۳۷، س ۱۳: این مطلب در شرح دوانی آمده است.

۱۶۵ و ۱۶۶. ص ۱۳۸، س ۲ و ص ۱۳۹، س ۱۶: منظور شرح کیشی است.

۱۶۷. ص ۱۴۰، س ۱۰: اشاره به کلام مصنّف: «فواجبٌ أن یکون محلّها کذلك و ألّا فأمکن ثبوت الحالّ بدون المحلّ».

۱۶۸ و ۱۶۹. ص ۱۴۰، س ۱۲ و ۱۵: حنفی هروی.

۱۷۰. ص ۱۴۱، س ۱۲: شرح حنفی هروی.

۱۷۱. ص ۱۴۲، س ۲: جلال الدین دوانی.

۱۷۲. ص ۱۴۲، س ۱۰: نک: سید محمد حسین طباطبائی، نهایة الحکمة، ص ۱۵۸.

۱۷۳. ص ۱۴۲، س ۲۱: حاشیه نسخه: «و قد یقال إنّ التوقف في الصّفات الثّبوتیة ینافی الوجوب کالتوقف في الوجود. تدبّر!» منه سلّمه اللّٰه.

۱۷۴. ص ۱۴۳، س ۱۴: حاشیه نسخه: «و ما هو المشهور عنهم: «ان عقل الکلّ هو المعلول الأوّل المسمّی بالعقل الأوّل». منه سلّمه اللّٰه.

۱۷۵. ص ۱۴۳، س ۱۶: شرح دوانی با اندکی تفاوت در الفاظ.

۱۷۶. ص ۱۴۳، س ۱۸: قائل، دوانی است.

۱۷۷ و ۱۷۸. ص ۱۴۴، س ۲ و ۱۱: علامه تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۹۵.

۱۷۹. ص ۱۴۴، س ۲۰: گویا مراد علامه تفتازانی از «بعضهم» خواجه طوسی در رسالهٔ اثبات عقل باشد، چرا که وی ضمن اشاره به مفاد این رساله، تقریر برهان را چنین آورده است: «.. فسر بعضهم ما في نفس الأمر بما في العقل الفعال و یستدلّ علی وجوده بأنّ الأحکام مع اشتراکها في الثبوت الذهني... لزم أن یکون ذلك المتعلق الخارجي مرتسماً في مجرّد أزلی... و لیس هو الواجب لامتناع اشتماله علی الکثرة و لا النّفس لاشتمالها علی الکلّ بالفعل، فتعیّن العقل الفعال» ثمّ قال: «و هو الّذی عبّر عنه في القرآن المجید باللّوح المحفوظ و الکتاب المبین المشتمل علی کلّ رطب و یابس. و أنت خبیر بأنّ ما ذکره، مع ضعف بعض مقدّماته مخالف لصریح قوله تعالی ﴿و **عنده مفاتح الغیب**﴾. الآیة: فلیته سکت عن التطبیق». (شرح المقاصد، ج ۱، ص ۹۵ ـ ۹۶)

۱۸۰. ص ۱۴۵، س ۲: علامه تفتازانی در شرح مقاصد آورده است:

«و قد یقال: لو أرید بما في نفس الأمر ما في العقل الفعال، امتنع اعتبار المطابقة لما في نفس الأمر في علم العقل الفعال لعدم الإثنینیّة... و یمکن الجواب عن الأوّل بأنّ صحّة الحکم

الّذي في نفس الأمر لا یکون لکونه مطابقاً لما في نفس الأمر بل عینه.» شرح المقاصد، ج ۱، ص ۹۶

۱۸۱. ص ۱۴۵، س ۸: شرح کیشی، با اندکی تفاوت در الفاظ.

۱۸۲. ص ۱۴۵، س ۱۹: شرح کیشی.

۱۸۳. ص ۱۴۶، س ۸: پایان کلام کیشی.

۱۸۴. ص ۱۴۶، س ۱۱: تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۹۶.

۱۸۵. ص ۱۴۶، س ۲۰: از اینجا عبارت شرح المقاصد است.

۱۸۶ و ۱۸۷. ص ۱۴۷، س ۴ و ۱۶: علامه تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۹۶.

۱۸۸. ص ۱۴۸، س ۱۱: پاسخ جندی در اینجا در حقیقت پاسخی است که دوانی به اشکالی که علامه حلی در کشف المراد (مسأله سی و هفتم) مطرح کرده و صدر المتألّهین پس از ارائه برهان ابتکاری خویش در خصوص اثبات عقل مفارق، به عنوان منهج سیزدهم از این براهین، به آن، به عنوان رخنه‌ای در این باب اشاره می‌کند و آن مسألهٔ سهو و نسیان در خصوص معقولات است. علامه حلی اشاره به پرسش خود در این خصوص از استادش خواجهٔ طوسی کرده و پاسخ وی را قانع‌کننده نمی‌داند.

ملاصدرا به پاسخ فاضل دوانی در این مورد اشاره کرده و آن اینکه: «قال الفاضل الدوانی في حلّه: «إن شأن العقل الفعّال في اختزان المعقولات مع الصّوادق، الحفظ و التصدیق جمیعاً؛ و مع الکواذب الحفظ فقط، دون التّصدیق. أي الحفظ علی سبیل التصوّر دون الإذعان لبراءته عن الشّرور و الأسواء الّتي هي من توابع المادّة». (الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۷، ص ۲۷۷)

۱۸۹. ص ۱۴۸، س ۲۱: مطلب مأخوذ از شرح دوانی است.

۱۹۰. ص ۱۴۹، س ۱۶: فصوص الحکمة و شرحه، شرح ص ۱۲۶.

۱۹۱. ص ۱۵۰، س ۹: علامه تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۹۵.

۱۹۲. ص ۱۵۱، س ۶: أي کلام التفتازاني.

۱۹۳. ص ۱۵۲، س ۱۰: این موضوع در انتهای شرح کیشی مورد بحث قرار گرفته است.

۱۹۴. ص ۱۵۲، س ۱۲: حاشیه نسخه: «أو یقال: «إنّ له خارجاً» من حیث أنّه حاصلٌ في العقل». منه سلّمه اللّه.

۱۹۵. ص ۱۵۳، س ۱۸: نک: سید محمد حسین طباطبائی، بدایة الحکمة، ص ۳۵؛ نیز نک: القبسات، مقدمه، ص ۱۴۶؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۲، ص ۳۱۰.

۱۹۶. ص ۱۵۴، س ۵: حاشیه: «و قد یقال یکفي في عموم نفس الأمر تحققها في الوجود بدون الخارج و لا حاجة إلی تحققها بدونه في [العلوم] أیضاً». منه سلّمه اللّه.

۱۹۷. ص ۱۵۵، س ۱۳: حاشیه نسخه:«أي بالوجود الّذي وقع الخارج ظرفاً لنفسه». منه سلّمه اللّه.

۱۹۸. ص ۱۵۶، س ۱: حاشیه: «أي عبارته الّتي کتب في حاشیة التجرید».

۱۹۹. ص ۱۵۶، س ۲: «أراد بالامکان، الوقوعي دون الّذاتي. اذ الّذاتي [لا یکفي] في العموم» حاشیه از مؤلّف.

۲۰۰. ص ۱۵۶، س ۶: و قد یقال: «إنّ مادّة الافتراق من جانب الخارج و نفس الأمر کنه الواجب الوجود». منه سلّمه اللّه.

۲۰۱. ص ۱۵۷، س ۴: نک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۹، ص ۲۷۷ (تعلیقات)

۲۰۲. ص ۱۵۷، س ۱۱: حاشیه نسخه: «و دون مضمونها اتّصاف الخمسة بالزّوجیة». منه سلّمه اللّه.

۲۰۳. ص ۱۵۹، س ۶: حاشیه نسخه: «ککنه الواجب تعالی لو قلنا: ان الوجود الذهني للشيء تعلقه بالْکنه لا مطلقاً کما صرح المحقق الرازي في شرح [المطالع] في بحث تحقیق معنی موجبة الکلّیة». منه سلّمه اللّه.

نه) اللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ

۲۰۴. ص ۱۶۵، س ۱۴: منظور جلال الدین دوانی است.

۲۰۵. ص ۱۶۶، س ۸: حاشیه نسخه: «الظاهر أنّه الخان الأعظم ابراهیم خان بن علیمردان خان «ره»».

۲۰۶. ص ۱۶۷، س ۲: شمس الدین کیشی.

۲۰۷. ص ۱۶۹، س ۱۷: مراد شمس الدین کیشی است.

۲۰۸. ص ۱۷۱، س ۸: شمس الدین کیشی.

۲۰۹. ص ۱۷۲، س ۱۸: منظور جلال الدین دوانی است.

۲۱۰. ص ۱۷۵، س ۱۱: أو مأوا: أشاروا.

۲۱۱. ص ۱۷۵، س ۱۳: فارابی در خصوص مثل چنین آورده است:

«و إنّه إشارةٌ إلى أنّ للموجودات صوراً في علم اللّه باقيه لا تتبدّل و لا تتغيّر. و قال صاحب الإشراق و غيره: إنّه إشارةٌ إلى ما عليه الحكماء المتألّهون من أنّ لكلّ نوعٍ من الأفلاك و الكواكب و البسائط العنصرية و مركّباتها، جوهراً مجرّداً من عالم العقول يدبّر أمره، حتّى أنّ الّذي لنوع النّار هو الّذي يحفظها و ينوّرها و يجذب الدّهن و الشّمع إليها. و يسمّونه «ربّ النّوع» و يعبّر عنه في لسان الشّرع بملك الجبال و ملك البحار و نحو ذلك. و مع الاعتراف بكونه جزئياً يقولون إنّه كلّي ذلك النّوع بمعنى أنّ نسبة فيضه إلى جميع أشخاصه على السّواء... ثمّ هذا غير المُثُل المعلّقة الّتي يسمّونها عالم الأشباح المجرّدة. فإنّها لا تكون من الجواهر المجرّدة بل كالواسطة بين المحسوس و المعقول. و لا تختصّ بأنواع الأجسام، بل يكون لكلّ شخص من الجواهر و الأعراض... و صرّح بذلك صاحب الإشراق، فقال: «و الصّور المعلّقة ليست مثل أفلاطون؛ لأنّ مثل أفلاطون نوريّة أي من عالم العقل. و هذه مثل معلّقة من عالم الأشباح المجرّدة.... و ذكر أنّ لكلّ نوعٍ من الفلكيات و العنصريات الّتي في عالم المُثُل أيضاً ربّ نوع من عالم المعقول...». (تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۹۹ به نقل از فارابی در کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین)

۲۱۲. ص ۱۷۷، س ۳: سید مرتضی علم الهدی، الانتصار، ص ۳۳.

۲۱۳. ص ۱۷۸، س ۱: عبارت «نقول: ذلك المتمثل فيه لا يمكن... حاصلاً بالفعل» در رساله خواجه موجود نیست. ولی ظاهراً شارح آن را به عنوان عبارت خواجه آورده است.

۲۱۴. ص ۱۷۸، س ۱۱: عبارت شارح با عبارت دوانی اندکی تفاوت دارد. متن مطابق شرح دوانی است.

۲۱۵. ص ۱۷۹، س ۴: اشاره به شمسا گیلانی در حاشیه بر رساله خواجه در باب اثبات عقل دارد.

۲۱۶. ص ۱۸۱، س ۱۱: شمس الدین کیشی.

۲۱۷. ص ۱۸۲، س ۴: جلال الدین دوانی.

۲۱۸. ص ۱۸۲، س ۹: اللّثام: النّقاب.

۲۱۹. ص ۱۸۲، س ۹: الخبي: الغائب المستور.

۲۲۰. ص ۱۸۳، س ۵: لا یعزب: لا یغیب.

۲۲۱. ص ۱۸۳، س ۶: ۱/۲۲۴. سبأ: ۳.

۲۲۲. ص ۱۸۴، س ۶: مولی صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۲۰۲؛ ابن ابی جمهور احسائی، عوالی اللئّالی، ج ۴، ص ۹۹.

۲۲۳. ص ۱۸۴، س ۷: در کافی آمده است: «أوّل ما خلق اللّه خُلق محمّدٍ صلی اللّه علیه و آله و عترته الهداة المهتدین» (کافی، ج ۱، ص ۴۴۲). همچنین شیخ صدوق «ره» آورده است: سأل رجلٌ علیّاً (ع): أخبرني أوّل ما خلق اللّه... فقال (ع): خلق النّور. (علل الشرایع، ج ۲، ص ۵۹۳) و ابن ابي جمهور احسائی، روایت «أوّل ما خلق اللّه نوری» را در عوالی اللئالی (ج ۴، ص ۹۹) آورده است.

۲۲۴. ص ۱۸۴، س ۸: مسند زید بن علی (ع)، ص ۴۰۹؛ مولی صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۱۲، ص ۱۲؛ علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۵۴، ص ۳۰۹ و ۳۶۲.

۲۲۵. ص ۱۸۴، س ۱۰: شیخ صدوق «ره»، الاعتقادات في دین الإمامیة، ص ۴۴.

۲۲۶. ص ۱۸۴، س ۱۹: ممکن است مراد، شمس الدین محمد کشمیری (مولا شمسا) باشد.

۲۲۷. ص ۱۸۵، س ۱۱: نک: کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، ص ۱۱۹۶.

۲۲۸. ص ۱۸۵، س ۱۳: همان، ص ۱۱۹۷.

۲۲۹. ص ۱۸۵، س ۲۰: نک: رسائل ابن سینا، ص ۲۵۵.

نمایه‌ها

١.آيات

۲.روایات

٣. اشخاص

٤.کتابها

٥.اصطلاحات

منابع ومآخذ

۱. قرآن کریم

۲. آشتیانی، میرزا مهدی، اساس التوحید، دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ هـ ش.

۳. آلوسی، محمود بن عبداللّه، روح المعانی فی تفسیر القرآن و السبع المثانی، نرم‌افزار کتابخانه اهل‌بیت(ع).

٤. ابن الفوطی، کمال‌الدین عبدالرزاق، الحوادث الجامعة و التجارب النافعة في المأة السّابعة، بغداد، فرات، ۱۳۵۱ هـ. ق.

۵. ابن سینا، شیخ الرئیس ابوعلی، الاشارات و التنبیهات، قم، نشر البلاغة.

٦. ــــــــــــــ، رسائل ابن سینا، به اهتمام حلمی ضیاء اولکن، استانبول، دانشکده ادبیات استانبول، ۱۹۵۳م.

۷. ــــــــــــــ، مبدأ و معاد، به اهتمام عبداللّه نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول، ۱۳٦۳ هـ. ش.

۸. ابن عربی، محمد، الفتوحات المکیّة، بیروت، دار صادر، بی‌تا.

۹. ــــــــ، تفسیر ابن عربی، تصحیح و تقدیم الشیخ عبدالوارث محمد علی، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱٤۲۲ هـ. ق.

۱۰. احسائی، ابن ابی جمهور، عوالی اللّئالی، مقدمه آیت اللّه مرعشی نجفی، قم، چاپخانه سید الشهداء، چاپ اول، ۱٤۰۳ هـ. ق.

۱۱. اردبیلی، مولی احمد، مجمع الفائدة و البرهان، تحقیق آقا مجتبی عراقی و شیخ علی پناه اشتهاردی...، قم، نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۰۳ هـ. ق.

۱۲. ارموی، میر جلال‌الدین، مقدمه الأصول الأصیلة، فیض کاشانی، سازمان چاپ دانشگاه، ۱۳٤۹ هـ. ش.

۱۳. افندی، مولا عبداللّه، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، نسخه دست‌نویس، کتابخانه ملک.

۱٤. امین عاملی، سید محسن، اعیان الشیعة، تحقیق: حسن امین، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
۱۵. ایجی، عبدالرحمن بن احمد، المواقف، تحقیق عبدالرحمن عمیرة، بیروت، دار الجیل، چاپ اول، ۱٤۱۷ هـ. ق.
۱٦. بحرانی، شیخ یوسف، لؤلؤتی البحرین.
۱۷. بغدادی، اسماعیل پاشا، هدیة العارفین، بیروت، دار التراث العربی، ۱۹۵۱ م.
۱۸. پورجوادی، نصراللّه، درآمدی بر فلسفه افلوطین، انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸ هـ ش.
۱۹. تبریزی، میرزا جواد، صراط النّجاة، دار الاعتصام، چاپ اول، ۱٤۱۷ هـ. ق.
۲۰. تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد فی علم الکلام، پاکستان، دار المعارف النعمانیة، چاپ اول، ۱٤۰۱ هـ. ق.
۲۱. تهانوی، محمدعلی فاروقی، کشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم، تحقیق: لطفی عبد البدیع، قاهره، المؤسسة المصریة، ۱۹٦۳م.
۲۲. تهرانی، شیخ آقا بزرگ، ذریعه، بیروت، دار الأضواء، چاپ سوم، ۱٤۰۳ هـ. ق.
۲۳. ـــــــــــــــ، طبقات اعلام الشیعة، تحقیق و اضافات: علی‌نقی منزوی، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۲٤. جاجرمی، محمد بن بدر، مونس الأحرار فی دقائق الأشعار، به اهتمام میرصالح طبیبی، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، چاپ اول، ۱۳۵۰ ش.
۲۵. جامی، عبدالرحمن، نفحات الأنس فی حضرات القدس، لکنهو.
۲٦. جوکار، نجف، شمس الدین کیشی استاد قطب الدین شیرازی، گزارش همایش قطب الدین رازی، مجلهٔ مقام موسیقائی، شهریور ۸۵، شمارهٔ ۵۰، ص ۵۰ ـ ٦۲.
۲۷. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبداللّه، کشف الظّنون عن أسامی الکتب و الفنون، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۸. حسن زاده آملی، حسن، «نفس الأمر»، مجله تراثنا، قم، مؤسسه آل البیت (ع)، ج ۲۹، ۱٤۱۲ هـ. ق.
۲۹. حسینی لواسانی، سید حسن، نور الأفهام فی علم الکلام، تحقیق سید ابراهیم لواسانی، قم، نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ اول، ۱٤۲۵ هـ. ق.
۳۰. حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق آیت اللّه حسن زاده آملی، قم، مؤسّسه نشر اسلامی، چاپ هفتم، ۱٤۱۷ هـ. ق.
۳۱. حموی رومی، یاقوت بن عبداللّه، معجم البلدان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۷۹م.
۳۲. خوانساری اصفهانی، سید محمدباقر، روضات الجنات فی أحوال العلماء و السّادات، چاپ سنگی.
۳۳. داودی، علی مراد، عقل در حکمت مشاء، انتشارات دهخدا، ۱۳٤۹ هـ. ش.

۳٤. دوانی، جلال الدین، الحاشیة علی شرح التجرید للقوشچی، نسخه دست‌نویس، کتابخانه ملی.
۳۵. دوانی، علی، شرح زندگانی جلال‌الدین دوانی، با تقریظ شریعتمدار و...، قم، ۱۳۷۵ هـ. ش.
۳٦. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، تاریخ اسلام، بیروت، دار الکتب العربی.
۳۷. رازی، فخرالدین، تفسیر الرّازی، نرم‌افزار کتابخانه اهل بیت (ع).
۳۸. ریشهری، محمد، میزان الحکمة، قم، دار الحدیث، چاپ اوّل، ۱۳۷۵ هـ. ش.
۳۹. زرکلی، خیرالدین، الأعلام، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ پنجم، ۱۹۸۰م.
٤۰. زنوزی، محمدحسن حسینی، ریاض الجنّة، تحقیق علی رفیعی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۳۷۸ هـ. ش.
٤۱. زید بن علی (ع)، مسند زید، بیروت، منشورات دار مکتبة الحیاة.
٤۲. سبزواری، ملا هادی، شرح الأسماء الحسنی، قم، نشر کتابخانه بصیرتی، چاپ سنگی.
٤۲/۱. سلمان ماهینی، سکینه، «خواجه طوسی و نظریه عقل مفارق»، ندای صادق، دانشگاه امـام صادق (ع)، تهران، تابستان ۱۳۷۵، ص ۱۲ ـ ۱۸.
٤۳. سمعانی، احمد بن منصور، الأنساب، تقدیم و تعلیق: عبداللّه عمر البارودی، بیروت، دار الجنان، چاپ اول، ۱٤۰۸ هـ. ق.
٤٤. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، حکمة الإشراق، تصحیح: هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۳ هـ. ش.
٤۵. سید مرتضی علم الهدی، الانتصار، تحقیق و نشر: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۱۵ هـ. ق.
٤٦. شهرزوری، شمس‌الدین، شرح حکمة الإشراق، مقدمه و تحقیق: حسین ضیائی تربتی، تـهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اوّل، ۱۳۷۲ هـ. ش.
٤۷. ـــــــــــ، رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقائق الربانیة، تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، چاپ اوّل، ۱۳۸۳ هـ. ش.
٤۸. شهرستانی، محمّد بن عبدالکریم، ملل و نحل، قاهره، ۱۹۷۷م.
٤۹. شیخ صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه قمی، الاعتقادات فی دیـن الإمـامیة، تـحقیق: عصام عبد السّید، بیروت، دار المفید، چاپ دوم، ۱٤۱٤ هـ. ق.
۵۰. شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
۵۱. ـــــــــــ، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح: سید جلال‌الدین آشـتیانی، قـم، مـرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱٤۲۲ هـ. ق.

۵۲. ـــــــــــــــ ، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اوّل، ۱۳۷۵ هـ. ش.

۵۳. ـــــــــــــــ ، المشاعر، ترجمه بدیع‌الملک میرزا عماد الدوله، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳٦۳ [هـ. ق.].

۵٤. شیرازی، معین‌الدین جنید بن محمود، شدّ الازار فی حطّ الأوزار عن زوّار المزار، تحشیه میرزا محمدخان قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۸ هـ. ش.

۵۵. فرامرز قراملکی، احد، «برهان حقایق نفس الأمری و معمای جذر اصم»، مقالات و بررسیها، دفتر ٦۲، زمستان ۷٦، ص ۵۹ ـ ٦۹.

۵٦. صاحبی نخجوانی، هندوشاه بن سنجر، تجارب السّلف، به اهتمام توفیق سبحانی، چاپ سوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۷ ش.

۵۷. صفاء، ذبیح‌اللّه، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، انتشارات فردوسی، چاپ سوم، ۱۳٦٤ هـ.ش.

۵۸. صفدی، صلاح‌الدین خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، تحقیق الأرناؤ، و ترکی مصطفی، بیروت، دار احیاء التراث، ۲۰۰۰ م.

۵۹. طباطبائی، علامه محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.

٦۰. ـــــــــــــــ ، بدایة الحکمة، تحقیق عباس علی زارعی سبزواری، قم، نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱٤۱۸ هـ. ق.

٦۱. ـــــــــــــــ ، تفسیر المیزان، قم، نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه.

٦۲. ـــــــــــــــ ، نهایة الحکمة، تصحیح و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری، قم، نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ چهارم، ۱٤۱۷ هـ. ق.

٦۳. غروی اصفهانی، شیخ محمد حسین، نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، تحقیق: مهدی احدی امیر کلائی، قم، انتشارات سید الشهداء، چاپ اوّل، ۱۳۷٤ هـ. ش.

٦٤. فارابی، ابونصر، و سید اسماعیل غازانی، فصوص الحکمة و شرحه، مقدمه و تحقیق: علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اوّل، ۱۳۸۱ هـ. ش.

٦۵. فارابی، ابونصر، الجمع بین رأیی الحکیمین، تعلیق و مقدمه: دکتر البیر نصری نادر، تهران، انتشارات الزّهراء، چاپ دوم، ۱٤۰۵ هـ. ق.

٦٦. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، تحقیق، تصحیح و تقدیم: محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، چاپ اوّل، ۱٤۱٦ هـ. ق.

٦۷. فهرست نسخ خطی کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)، ج ٤.

٦٨. فهرست نسخ خطی کتابخانه آیت‌اللّه مرعشی نجفی، ج ۲۹ و ج ۳.
٦۹. فهرست نسخ خطی کتابخانه برلین.
۷۰. فهرست نسخ خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳.
۷۱. فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، مجلدات: ۱، ۲، ۵، ۹/۲، ۲۲ و ۲۳، ۱۱.
۷۲. فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، ج ۱۱.
۷۳. فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی ملک، ج ۵.
۷٤. قرطبی، محمد بن احمد انصاری، **الجامع لأحکام القرآن**، بیروت، دار احیاء التّراث العربی، ۱٤۰۵ هـ. ق.
۷۵. قزوینی، محمد، مقاله «شمس الدین کیشی»، مجله یادگار، شماره دوم، سال دوم، مهر ماه ۱۳۲٤ هـ. ش.
۷٦. قندوزی، سلیمان بن خواجه کلان ابراهیم، **ینابیع المودّة لذی القربی**، تحقیق: سید علی جمال اشرف الحسینی، دار الأسوة و الطباعة و النشر، چاپ اوّل، ۱٤۱٦ هـ. ق.
۷۷. قیصری، محمد داود، **شرح فصوص الحکم**، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اوّل، ۱۳۷۵.
۷۸. کحاله، عمر رضا، **معجم المؤلفین**، بیروت، دار التراث العربی.
۷۹. کلینی، محمد بن یعقوب، **کافی**، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیة، چاپ سوم، ۱۳۸۸ هـ. ق.
۸۰. مازندرانی، مولا صالح، **شرح اصول کافی**، تعلیقات میرزا ابوالحسن شعرانی، تصحیح: سید علی عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۲۰۰۰ م.
۸۱. مجلسی، محمد باقر، **بحارالأنوار**، تحقیق: عبد الرحیم ربّانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التّراث العربی، چاپ سوم، ۱٤۰۳ هـ. ق.
۸۲. مدرس تبریزی، میرزا محمد علی، **ریحانة الأدب فی المشهورین بالکنیة و اللّقب**، طبع تهران، ۱۳٦۷ هـ. ش.
۸۳. مدرس رضوی، **احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی**، انتشارات بنیاد و فرهنگ ایران، ۱۳۵٤ ش.
۸٤. مکارم شیرازی، ناصر، **الأمثل فی تفسیر کتاب اللّه المنزل**، قسم ترجمه و نشر مدرسه امام امیرالمؤمنین.
۸۵. المناوی، محمد عبد الرّؤف، **فیض القدیر**، تصحیح: احمد عبد السلام، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اوّل، ۱٤۱۵ هـ. ق.
۸٦. میرداماد، محمد باقر، **قبسات**، به اهتمام مهدی محقق و...، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳٦۷ هـ. ش.

۸۷. میلانی، سید علی، نفحات الأزهار فی فضائل الأئمة الأطهار، چاپخانه یاران، چاپ اول، ۱٤۲۰ هـ. ق.

۸۸. نائینی، رفیع‌الدین، حاشیه بر اصول کافی، تحقیق: محمد حسین درایتی، قم، دار الحدیث، چاپ اول، ۱٤۲٤ هـ. ق.

۸۹. نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر، کتابفروشی فروغی، ۱۳٤٤ ش.

۹۰. ـــــــــ ، مقاله «شمس‌الدین کیشی»، مجله ارمغان، شماره ٦، سال پانزدهم، طبع تهران، شهریور ۱۳۱۲ هـ. ش.

۹۱. هدایت نوری، میرزا رضا قلی‌خان، تذکره ریاض العارفین، تهران، چاپ مهرعلی گرگانی، ۱۳٤٤ ش.

۹۲. هندی، سید اعجاز حسین، کشف الحجب و الأستار عن أسماء الکتب و الأسفار، کلکته، ۱۳۳۰.

7. Abu al-Faḍl b. Muḥammad Muqīm Faḍlī Kishmīrī's commentary, known as *Al-Lawḥ al-Maḥfūẓ ʿan al-hazl al-Manbūdh*

The author lived in the 11th century AH, and was well conversant in philosophy, logic, theology and tradition. He has drawn on previous commentaries such as those of Kīshī, Dawānī, and Gīlānī.

The present book is a critical edition of Khwājah's *Ithbāt al-ʿAql* together with the commentaries and glosses written by Muslim scholars on the treatise.

seems reasonable that the above-mentioned being should possess attributes other than those intelligibles.

3. Shamsā Gīlānī's gloss on Khwājah's treatise and Dawānī's commentary (1098? AH)

Gīlānī refutes Khwājah's arguments from a theological position on three counts, one being that Khwājah's argument entails the existence of an eternal self-subsistent being other than the Necessary Being, God Almighty. He rejects this on account of the consensus among Muslim scholars and intellectual proofs.

4. Ḥusayn Ilāhī Ardabīlī's gloss on Khwājah's treatise and Dawānī's commentary (870-950 AH)

This short gloss is a critical note which contains several important points. He objects to Khwājah's premises, and by appealing to the argument that identifies God's Knowledge with His essence, he states that the fact itself is God's necessary knowledge, and therefore, no other being than the Necessary Being is established through Khwājah's argument. He also criticizes Dawānī's commentary, and expounds a few other points.

5. Mawlā Muḥammad Ḥanafī Hirawī's commentary (alive in 925 AH)

It is an intermediate commentary in which the author interweaves the original text with his own commentary (*mazjī*). The author discusses the weaknesses of Khwājah's argument, and expounds a few critical points. Ḥanafī has heavily drawn on Kīshī's and Dawānī's commentaries, and has included many of their arguments in his own commentary.

6. Shaykh Aḥmad Jandī's commentary (10th century AH)

It is an intermediate *mazji* commentary which contains critical and explanatory discussions. The author has heavily drawn on previous works and commentaries, especially those of Kīshī, Dawānī, and Ḥanafī, and also on *Sharḥ-i Maqāṣid.* The author also expounds in detail the meaning and relations of mental, external and noumenal entities, and answers some of the objections in this regard.

innovative argument for the demonstration of non-material substance, is known with various titles. Here we have adopted the title *Ithbāt al-ʻAql* for the treatise.

Commentaries and Glosses written on Khwājah's Treatise

Khwājah's treatise was warmly received by Muslim scholars, and great philosophers like Mullā Ṣadrā in his *Al-Asfār al-Arbaʻah,* and Saʻd al-Dīn Taftāzānī in his *Sharḥ al-Maqāṣid* made references to it. In addition, several commentaries and glosses were written on the treatise by great scholars.

1. Shams al-Dīn Kīshī's Commentary, *Rawḍat al-Munāẓirah* (or *Rawḍat al-Nāẓir*)

Kīshī's Commentary is an erudite review of Khwājah's treatise. Kīshī often objects to Khwājah's premises, proposing his own arguments against his. Early in the treatise, Kīshī argues against Khwājah's claim that "that in which the fact itself consists" is immanent in the immaterial essence. However, he continues his review as a "mental exercise and admonition to thinkers to avoid imitation". Kīshī's contemporaries often saw "mental existence" as opposite to "external existence" and, sometimes, the fact itself, and mistakenly concluded that the fact itself and external existence are identical. Kīshī, therefore, decided to write a treatise to explicate the problem, and Khwājah's *Ithbāt al-ʻAql* served as a double motivation. He expounds his own views on "the fact itself" and explains the difference between external existence and "that in which the fact itself consists" in a separate chapter inserted after his commentary on Khwājah's *Ithbāt al-ʻAql.*

2. Jalāl al-Dīn Dawānī's Commentary (830-908? AH)

Dawānī's commentary is an intermediate (*mutawassiṭ*), critical explication interweaving the text with his commentary (*mazjī*), in which he critically examines Khwājah's premises and arguments, and points out subtle issues. Having noted the weaknesses of Khwājah's premises, the commentator states that whatever the objections, accepting Khwājah's premises only lead to the demonstration of a non-material being. Therefore, it is not to be concluded that Khwājah has been able to demonstrate the existence of the universal intellect, since his proof does not establish the actuality of that being from all aspect, but only its actuality in terms of the representation of those intelligibles, while it

Introduction

Philosophers have proposed various arguments for the demonstration of the non-material intellect, in the sense of an abstract substance, essentially independent and actual, which is an intermediary between God and other beings. Khwājah Naṣīr Ṭūsī, in his *Tajrīd al-I'tiqād,* objects to these arguments, including the rule of unity, as defective.[1] Khwājah himself proposes an argument in the 37th problem of the first chapter in the first section (*maqṣad*) of the same book, which forms the basis of "the argument from noumenal realities". Mullā Ṣadrā, in his *Asfār,* enumerates thirteen proofs in this regard, of which the thirteenth is his own invention and the eleventh is that of Khwājah Naṣīr Ṭūsī who goes about demonstrating intellect through the correspondence of the apodictical true judgments with the fact itself.[2]

Although there are differences between scholars in relation to the extensions of the fact itself and its correspondence with things like first intellect, active intellect, etc., we may consider the concept of the fact itself as self-evident. In short, the fact itself is considered as the intellect's hypothetical container for affirmation and realization which includes mental, external and factual propositions, regardless of correspondences internal and external to the mind.

Khwājah Ṭūsī, in a short treatise, demonstrates the non-material being through the argument from noumenal realities, and claims that it corresponds with the two Qur'nic terms, the Protected Tablet and the Manifest Book, thus establishing a link between this philosophical concept and Islamic legal concepts. The short treatise, which contains Khwājah's

1. Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād,* p. 176.

2. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, *Al-Asfār al-Arba'ah,* vol. 3, pp. 262-275.

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Oceans of Iranian and Islamic culture lie in manuscript form. These manuscripts are not only the record of the achievements of our nation's great scholars, they are also testimonials to our unique national identity. It is, therefore, the duty of every generation of Iranians to protect and celebrate this priceless heritage and to spare no effort in restoring these records on which all studies of Iran's history and culture depend.

Many efforts towards better identification, study, and preservation of our country's manuscript collections have been launched. In spite of these efforts, and despite the fact that hundreds of books and treatises that deal with this important area of learning have been published, much remains undone. Thousands of books and treatises either linger as unidentified codices in Iranian and foreign libraries, or await publication. Others, although previously published, exist in unsatisfactory editions and need to be re-edited according to modern scholarly standards.

It is the duty of scholars and cultural organizations to undertake the important tasks of restoring and publishing these manuscripts. The Written Heritage Publication Center was established in 1993 in order to achieve this important cultural objective with the purpose of supporting the efforts of scholars, editors, and publishers who work in this field of learning. We hope that by suppoting scholarly work in this area, we can help make an essential collection of scholarly texts and sources available to the scholarly community that is engaged in the study of Iran's Islamic culture and civilization.

The Written Heritage Research Institute (Miras-e Maktoob)

Miras-e Maktoob
264

Islamic Thoughts & Sciences
60

Written Heritage Research Institute, 2014
First Published in I. R. of Iran by Miras-e Maktoob

ISBN 978-600-203-075-7

P R I N T E D   I N   T E H R A N

RISĀLAH ITHBĀT AL-‘AQL AL-MUJARRAD

Khwājah Naṣīr al-dīn Ṭūsī

and its commentaries by

Shams al-dīn kīshī, JaLāl al-dīn dawānī
Shamsā gīlānī, ...

Introduced by
Ahad Faramarz Qaramaliki

Edited & Researched by
Tayebeh Arefnia



Miras-e Maktoob
Tehran, 2014